

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**SABRINA PARADIZZO SENNA**

**LIBERDADE, ESTADO E RELIGIÃO NOS *LINEAMENTOS DA*  
*FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL***

VITÓRIA

2017

**SABRINA PARADIZZO SENNA**

**LIBERDADE, ESTADO E RELIGIÃO NOS *LINEAMENTOS DA*  
*FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. José Pedro Luchi

VITÓRIA

2017

SENNA, S.P. Liberdade, Estado e Religião nos *Lineamentos da Filosofia do Direito* de Hegel, 2017. 130 f. Dissertação de Mestrado (Curso de Pós-Graduação em Filosofia) – Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo.

SABRINA PARADIZZO SENNA

**LIBERDADE, ESTADO E RELIGIÃO NOS *LINEAMENTOS DA*  
*FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em \_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

**COMISSÃO EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. José Pedro Luchi

Universidade Federal do Espírito Santo

Orientador

---

Prof. Dr. Jorge Luiz Viesenteiner

Universidade Federal do Espírito Santo

Examinador Interno

---

Profa. Dra. Márcia Zebina Araújo da Silva

Universidade Federal de Goiás

Examinadora Externa

## Agradecimentos

À Auzena, Márcio e Rosana Paradizzo, pois sem eles eu nada seria e jamais teria chegado até aqui.

À José Pedro Luchi, por toda orientação, por acompanhar e me auxiliar nessa caminhada há quatro anos. Por toda paciência com os erros e com a falta de entendimento em vários momentos, pelos puxões de orelha nas correções do texto. Por todo apoio nos momentos mais complicados ao longo desses quase dois anos e meio de mestrado.

À Jorge Luiz Viesenteiner, pela disposição em participar da banca, pelo apoio ao longo de todo mestrado, pela ajuda em várias questões, pelo encorajamento na tentativa de seguir a carreira acadêmica.

À Márcia Zebina Araújo da Silva, pela sua disposição desde o primeiro momento que nos falamos, pela disposição em participar da banca, por estar aberta para me receber e ao diálogo, por todo auxílio com os textos, pelo encorajamento na tentativa de seguir a carreira acadêmica.

À Claudio Bonatti, pela paciência de lidar com as fortes emoções pré-entregas da dissertação, pela disposição de ler o texto várias vezes, pela ajuda nas correções ortográficas, pelas obras que me deu, simplesmente por todo apoio ao longo desses anos.

Aos meus amigos e amigas que se mostraram como um alicerce nas horas mais complicadas, nos momentos de grande receio.

À FAPES pela bolsa de fomento à pesquisa que me permitiu viajar para congressos e ampliar o conhecimento.

*Um grande homem condena os demais a tentar explicá-lo.*

*G.W.F. Hegel*

*Ich bin der Kampf.*

*Ich bin nicht einer der im Kampf Begriffenen,*

*sondern Ich bin beide Kämpfende*

*und der Kampf selbst.*

*G.W.F. Hegel*

## **Abreviaturas e siglas**

*FD – Princípios da Filosofia do Direito*

*FE – Fenomenologia do Espírito*

*Enc. I, II, III – Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio, vol. I, II, III*

## Sumário

<b>Resumo.....</b>	<b>8</b>
<b>Abstract.....</b>	<b>10</b>
<b>Introdução.....</b>	<b>11</b>
<b>1.Liberdade em Hegel.....</b>	<b>14</b>
1.1 Liberdade e Reconhecimento na dialética do Senhor e do Escravo em FE.....	14
1.2 Liberdade e Vontade na <i>Filosofia do Direito</i> .....	26
1.3 <i>Luta por Reconhecimento</i> .....	43
<b>2.Eticidade hegeliana.....</b>	<b>58</b>
2.1 Família.....	62
2.2 Sociedade Civil Burguesa.....	65
2.3 Estado.....	70
2.4 Crítica à maximização hegeliana do Estado.....	85
<b>4.Relação entre Liberdade, Estado e Religião.....</b>	<b>96</b>
<b>Considerações conclusivas.....</b>	<b>131</b>
<b>Referências Bibliográficas.....</b>	<b>140</b>



## Resumo

Pretendo analisar as concepções de Hegel acerca da Liberdade e do Estado, afim de relacionar Religião, Estado e Liberdade dentro de seu pensamento. Abordaremos sobre a questão do reconhecimento na *Fenomenologia do Espírito*, tratando em específico sobre a relação entre o Senhor e o Escravo, como esse reconhecimento só é mútuo, e logo, como a liberdade só é capaz de se objetivar na eticidade, mais especificamente no Estado na *Filosofia do Direito*. Demonstraremos como alcançar a figura do Estado, perpassando pelos momentos da éticos da Família e da Sociedade Civil, além de expor qual é o lugar da religião nesse processo de efetivação da liberdade, usando também as obras *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio – Vol. III* e *El Concepto de Religión*. Veremos como a liberdade, que perpassa todo o pensamento hegeliano, é o alcance objetivo do Estado e da Religião. Ao final dos capítulos, traremos ainda críticas de Honneth em relação à Hegel.

**Palavras-chave:** Liberdade, Vontade, Eticidade, Religião, Filosofia do Direito.

## Abstract

I intend to analyse the conceptions of Hegel concerning the Freedom and the State, to relate Religion, State and Freedom inside of his thought. We will approach on the question of there recognition in the *Phenomenology of Spirit*, treating in specific about the relation between Master and Slave, as this recognition it's just mutual, and soon, as the freedom is capable of objectifying itself in the Ethical, but specifically in the State in the *Elements of the Philosophy of Right*. We will demonstrate as to reach the figure of the State, passing for the moments of the Ethical of the Family and the Civil Society, beyond displaying which is the place of the religion in this process of concretization of the freedom, also using the *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences* and *Lectures on the Philosophy of Religion*. We will see as the freedom, that passing all the hegelian thought, is the objective reach of the State and the Religion. To the end of the chapters, we will still bring critical of Honneth in respect to the Hegel.

Keywords: Freedom, Will, Ethical, Religion, Philosophy of Right.

## **Introdução**

Abordarei como eixo central dessa dissertação o tema da liberdade no pensamento de Hegel, seu entrelaçamento com o Estado e como se situa a esfera da religião no que diz respeito a essas questões.

Tentando repensar a nossa atualidade, com a falta de reconhecimento e de respeito, tentamos recorrer a Hegel para compreender como ocorre o reconhecimento, como é possível ser plenamente livre e se a religião tem algum papel fundamental nessa busca. Hegel tentou desenvolver um conceito de liberdade que se mostrasse como um direito e dever do homem de objetivar. A liberdade seria o reconhecimento mútuo entre cidadãos de um Estado, capazes de se respeitar. Mas ao definir a liberdade como sendo capaz de objetivar-se somente no Estado, muitos filósofos criticavam, e criticam Hegel, acreditando que ele não proporciona uma verdadeira liberdade concreta aos indivíduos, mas que na verdade ele a suprime. Com o intuito de tentar demonstrar o contrário, que Hegel não suprime completamente a liberdade individual, a realização dos desejos individuais, que iniciamos essa pesquisa. Enquanto filósofo do estado prussiano, muito acreditam que Hegel teria formulado um pensamento onde deu todo poder ao Estado, acabou por pensar na figura de um monarca que teria todo poder soberano e, dessa forma, os indivíduos só seriam capazes de se relacionar com o Estado, e não entre si. Buscamos filósofos que tratam sobre esse tema para tentarmos concluir se esse Estado hegeliano realmente sufoca seus indivíduos ou se é um meio de realizações garantidas para os indivíduos. Por acreditar que afirmações errôneas estavam sendo proferidas em seu tempo no que abarca a relação entre Estado e religião, Hegel dedicou alguns pontos de suas pesquisas para falar em específico desse tema. Investigamos suas conclusões na intenção de confirmarmos se a religião realmente contribui para a liberdade do homem em sua relação com o Estado.

A questão da liberdade é central para a filosofia de Hegel. Fortemente influenciado pelo momento histórico no qual estava inserido, pela ideia de uma filosofia que devesse pensar sua época, Hegel, com o olhar para a Grécia, e ao mesmo tempo consciente de que a bela unidade compacta da polis antiga não podia mais oferecer o paradigma para o mundo moderno, desejava superar as cisões reintegrando Indivíduo e Sociedade, Estado e Religião, Sensível e Racional, Espírito e Natureza. Ao integrar o que é supostamente oposto, seria possível alcançar um estado de liberdade, onde o homem se tornaria pleno,

momento no qual ele consegue integrar seus desejos individuais ao desejo do todo, é reconhecido e reconhece de forma mútua, tem seus deveres descritos e seus direitos assegurados. Não é exagero dizermos que toda filosofia hegeliana está voltada para o alcance da liberdade, pois a integração, a educação, a política, são caminhos para chegarmos à liberdade plena e verdadeira. Ao unir sensibilidade e razão o homem se torna pleno, completo, livre. Ao educar os jovens de forma completa, envolvendo principalmente o ensino da filosofia, os indivíduos passam a possuir a capacidade de decidir não somente para si mesmos, mas pensando na totalidade de sua comunidade, tornando-se integrados e livres.

A liberdade se encontra no homem inerente enquanto possibilidade e só é desenvolvida e objetivada na esfera do Estado, pois é o âmbito da eticidade, âmbito no qual os homens se reconhecem e possuem direitos e deveres, quando abre mão de interesses egoístas e age em prol de sua comunidade. Liberdade em Hegel é sempre liberdade reconhecida, mas é necessário que seja um reconhecimento mútuo, pois, se este se apresentar de forma unilateral não será reconhecimento verdadeiro. A liberdade para ser objetivada passa por três momentos da vontade: Vontade Universal, Vontade Particular e Vontade Singular. Significa dizer que perpassamos os momentos de uma vontade que é somente para si, de uma vontade que é somente para o outro, até alcançarmos uma vontade que seja em si e para si, ou, como definição hegeliana, alcançamos uma liberdade que é o “estar junto consigo mesmo no seu outro” (HEGEL, 2012a, §24, p.80) na eticidade.

A sociabilidade humana, no entanto, se inicia na esfera da Família onde as relações se dão por meio do amor, com a dissolução deste momento que não é capaz de abarcar as diversas particularidades, as famílias se unem formando o âmbito da esfera da Sociedade Civil Burguesa, onde já temos um início de uma universalidade, por mais que esta ainda seja abstrata, já que as relações se dão somente por meio dos interesses egoístas individuais, assim, essa etapa também se dissolve e encontramos a esfera do Estado. O Estado é o âmbito ético máximo, onde os indivíduos tornam-se cidadãos à medida que adquirem direitos e deveres, alcançando a efetivação da liberdade quando se reconhecem como indivíduos iguais detentores de mesmos direitos e deveres.

A religião tem o mesmo princípio do Estado, pois o Estado é a expressão divina na terra. Significa que Estado e religião devem caminhar lado a lado respeitando as diferenças e se desenvolvendo cada uma em seu âmbito, sendo que a religião tem sempre o dever de

fortalecer e apoiar o Estado, enquanto o Estado, em troca, deve proteger a propriedade da Igreja. O príncipe representa Deus na terra, e assim como os homens adequam suas vontades a vontade divina, devem fazer o mesmo no âmbito político, adequando seus desejos individuais aos desejos do universal no Estado, representado pela figura do monarca. O alcance da liberdade no âmbito da religião só foi possível com a chegada do cristianismo, pois trouxe consigo a ideia de um Deus que não é transcendente, mas que está no próprio homem.

A receptividade da filosofia de Hegel no cenário contemporâneo implica em interpretações diversas, tais abordagens serão discutidas aqui a partir da perspectiva de Axel Honneth, num contexto onde o filósofo visa o conceito de intersubjetividade, tendo em vista que Hegel desenvolve esse conceito ao longo da *Fenomenologia do Espírito* e Honneth se apropria desse conceito para elaborar sua teoria de reconhecimento e para fazer críticas aos desvios hegelianos. Honneth retoma Hegel para pensar num modelo de reconhecimento e de transformação social que abarque a intersubjetividade como elemento fundamental. Tal conceito de intersubjetividade é que desperta em Honneth o interesse de retomar aos escritos hegelianos de juventude para formular sua teoria social de reconhecimento, onde vemos tal retomada sendo realizada desde o final do século XX com grande força nos dias atuais. Honneth entende que a teoria da intersubjetividade é forte em Hegel somente nos seus escritos de juventude, acaba tendo somente uma boa intuição, mas não um bom desenvolvimento, segundo Honneth, o filósofo contemporâneo, então, faz uma atualização da problemática hegeliana usando o sistema social como lógica de conflitos.

No primeiro capítulo discutimos sobre o conceito de liberdade na *Fenomenologia do Espírito* e na *Filosofia do Direito* buscando compreender a virada de norte hegeliana, onde em *FE* aborda como o reconhecimento só é possível através da relação que o Eu tem com o Outro, iniciando seu caminhar pela consciência até alcançar a autoconsciência, onde duas autoconsciências entraram num embate de luta pela vida. Hegel se utiliza das figuras do Senhor e do Escravo para demonstrar como esse reconhecimento acontece entre duas autoconsciências, porém, demonstra que neste momento ainda não se realiza um reconhecimento verdadeiro, pois não é um reconhecimento mútuo, mas sim, entre figuras que não se veem do mesmo modo. Em *FD* Hegel concretizará a liberdade, demonstrando que esse reconhecimento se torna mútuo na presença do social, das instituições sociais, mais propriamente do Estado, onde ele passa a adquirir direitos e

deveres de forma igualitária para todos os seus membros, onde desenvolvemos sobre o conceito de vontade e seus três momentos, que podemos equiparar aos três momentos da eticidade. Ao final deste capítulo, trazemos as considerações de Honneth sobre o reconhecimento e a liberdade em Hegel, de modo que, se utilizando dos escritos do jovem Hegel e criticando os escritos do Hegel maduro, formula sua teoria do reconhecimento, além disso, apresentamos um pouco dessa teoria e fazemos nossas próprias considerações.

No segundo capítulo, discutimos sobre a eticidade em Hegel, de forma que iniciamos com uma exposição sobre a família, como esta é insuficiente para o completo desenvolvimento do indivíduo, não sendo possível objetivar a liberdade. Analisamos a etapa seguinte da Sociedade Civil, onde foi denominada por Hegel como o “sistema das necessidades”, pois neste âmbito as relações se dão somente por meio do jogo de interesses, não sendo possível uma completa e efetiva universalidade, logo, não sendo possível a objetivação e efetivação da liberdade. Assim, se faz necessário o âmbito do Estado, momento no qual a liberdade é efetivada quando os homens se reconhecem de forma mútua e igualitária ao possuir os mesmos direitos e deveres sociais. Ao final deste capítulo trazemos considerações de Honneth, expondo as críticas que trouxe ao pensamento do Hegel maduro de *FD*, onde, segundo Honneth, Hegel abandona os princípios por ele almejados enquanto jovem, à medida que trazemos também considerações contemporâneas que vão de encontro ao pensamento de Honneth, como Weil e Taylor.

No terceiro capítulo abordamos o tema da relação entre Estado e Religião, onde Hegel não visa uma soberania de uma sobre a outra, mas uma coexistência pacífica, onde cada uma seja capaz de se desenvolver no seu próprio âmbito sem interferir na doutrina interna da outra, no entanto, Hegel vê uma soberania do ético sobre o religioso quando ambos querem tratar do mesmo assunto. Apresentamos também uma exposição sobre a religião cristã, de modo a demonstrar porque, para Hegel, somente com ela foi possível ter uma religião absoluta e livre, com isso, a possibilidade de uma política que tenha um Estado que consiga efetivar a liberdade, tendo em vista que Hegel acredita que quando se crê numa religião inadequada, temos um mal governo e más leis.

## 1. Liberdade

O Estado garante a plena realização da liberdade, à medida que o próprio Estado é a realização plena do conceito que transita entre o particular e o universal. O Estado surge com a exigência de permitir o aparecer da substancialidade. A eticidade (*Sittlichkeit*) são os costumes e hábitos de um povo, que até alcançar a plena realização perpassa o momento imediato, natural da família, pelo momento onde os indivíduos buscam realizar seus desejos; por meio do jurídico na sociedade civil e finalmente alcançando sua plenitude no Estado. "O Estado é a realidade em ato da Idéia moral objetiva" (HEGEL, 1997, §257, p.216). A liberdade detém valor supremo, e enquanto membro de um Estado, o indivíduo pode usufruir dessa objetividade. O Estado realiza a liberdade subjetiva do indivíduo em concordância com a liberdade do todo, liberdade que é objetivada, momento de harmonia entre vontade particular e vontade universal, tendo presente à vontade singular no âmbito do Estado.

Iniciamos o capítulo trazendo a conceituação de liberdade hegeliana que surge atrelada a questão do reconhecimento na obra *Fenomenologia do Espírito*. Posteriormente, como essa liberdade que precisa sempre ser liberdade reconhecida pelo outro diferente do eu mesmo é efetivada pela eticidade na obra *Filosofia do Direito*. Para finalizar, um último tópico sobre as críticas de Honneth a teoria do reconhecimento de Hegel, uma breve exposição da teoria do reconhecimento de Honneth, e então, críticas a Honneth.

### 1.1 Liberdade e Reconhecimento na dialética do Senhor e do Escravo na *FE*

O limite entre o Eu e o Outro não é algo estático, nem mesmo o conteúdo do Eu se encontra fixo, o que cada um é depende de sua autoconsciência. Sou meus pensamentos, percepções e desejos, e sou livre quando nada desses pontos me é determinado por algo externo. No entanto, Hegel nos mostra que nem sempre é fácil controlarmos nossos desejos, que normalmente são determinados de fora do próprio Eu. Hegel cogita repreender tais desejos e não buscar sua realização, mas submetê-los as leis morais puramente racionais. Porém, acredita que não é possível simplesmente colocar de lado esses desejos, pois a repreensão desses pela razão acaba por configurar um tipo de escravidão, já que se teria apenas uma única e necessária opção, no caso, fazer uso

exclusivamente da racionalidade. A razão sozinha não pode orientar as ações, então se faz necessária a harmonização entre razão e sentimento.

Hegel não vê os impulsos como algo que seja primitivo, já que a cultura de uma comunidade e sua vida ética encheu de pensamentos os próprios impulsos. Eles não são primitivos porque não provém direto da natureza, mas são impulsos que foram mediados pela convivência em sociedade. O Eu sofre alterações, e ao estar em relação com o ambiente social, o que parecia ser completamente distinto do Eu se torna uma extensão. O Outro não é meramente a pura diferença do Eu, mas é esta extensão. Aqui podemos demonstrar uma questão que ainda hoje é debatida, onde alguns acreditam que a liberdade objetiva de Hegel acabou negligenciando a liberdade subjetiva, ou seja, o coletivo esmaga o indivíduo e negligencia a busca pelos próprios desejos, onde veremos mais a seguir de forma explícita, e que tentamos mostrar como sendo uma interpretação equivocada.

Encontramos a discussão acima sobre os limites do Eu e do Outro, sobre os desejos, na obra *Fenomenologia do Espírito* (1807). No capítulo IV. “A verdade da certeza de si mesmo”, “A - Independência e dependência da consciência-de-si: dominação e escravidão” Hegel demonstra através da luta pela vida a importância da liberdade, chegando a afirmar que a liberdade é mais importante do que a própria vida. Ao narrar a luta entre duas consciências, Senhor e Escravo, deixa claro que aquele que escolhe a vida, que prefere ser subalterno ao invés de lutar e correr o risco de morte é o escravo, o que teme e se entrega. Aquele que se arrisca para conquistar a liberdade, aquele que luta arriscando a própria vida por ela é o senhor, que não aceita se submeter sem lutar.

A *Fenomenologia do Espírito* de Hegel exprime o percurso realizado pela consciência, a pretensão que esta possui de chegar ao saber absoluto enquanto conhecimento filosófico que não separa lógica e realidade. O objetivo do filósofo alemão foi pensar e demonstrar o desenvolvimento que a consciência percorre, seu caminho até alcançar a autoconsciência, e logo, sua entrada no mundo enquanto Espírito.

A consciência, em Hegel, é uma consciência que deseja, e, por isso, possui valor humano. O homem consegue se satisfazer na medida em que detém reconhecimento do seu desejo que foi realizado. “De fato, a essência do desejo é um Outro que a consciência-de-si; e, através de tal experiência, essa verdade veio-a-ser para a consciência” (HEGEL, 2012, §175, p.141).



À medida que a consciência se desenvolve ela caminha para a superação do dualismo, demonstrando por meio de figuras (*Gestalt*), como a do senhor e escravo, que são estágios da consciência. Hegel acredita ser necessário uma progressão da consciência até alcançar a superação da dualidade entre sujeito e objeto.

Na primeira etapa, da certeza sensível, o objeto é o que é pelo dado percebido imediato, é um saber imediato, neste momento o que se pensa ser o conhecimento mais rico na verdade se revela posteriormente como sendo o mais pobre e abstrato. A percepção percebe, então, a multiplicidade de sentidos. O conflito aqui gerado se dá pela multiplicidade do mundo com a multiplicidade de percepções de sentidos diversos. Esse processo de asserções contraditórias acaba por causar a separação entre o sujeito e o objeto, entre o Eu e o objeto.

Na etapa da “A - Independência e dependência da consciência-de-si: dominação e escravidão”, Hegel demonstra que a consciência seria a etapa mais simples da manifestação do Espírito, momento no qual parece apenas receber do mundo informações. Temos aqui a passagem da consciência para a autoconsciência tendo em vista que se deseja construir um verdadeiro conhecimento por meio da interação entre autoconsciências, ressaltando que essas interações ainda não ocorrem nos âmbitos sociais, onde trataremos, assim como Hegel, mais adiante utilizando a *Filosofia do Direito*.

A consciência possui a capacidade de diferenciar si mesma do seu diferente. No reconhecimento, o em-si é igual para o outro, já que o outro é a própria razão de saber da consciência.

A autoconsciência é a consciência que deseja, deseja uma outra consciência. Logo, na verdade, ela deseja a si mesma através de outro. A autoconsciência é “unidade do diferente” (HEGEL, 2012, §168, p.137), reúne em si mesma o que é seu e o que é diferente. A autoconsciência só é capaz de se satisfazer com outra autoconsciência. Na busca pelo outro acaba por buscar a si mesma, já que o outro é outro de si mesmo.

Apesar da autoconsciência só se realizar por meio de outro, ela também se coloca numa relação de negação do outro, já que a consciência é quando faz esse movimento de negação. Temos, então, um duplo movimento (*Bewegung*), onde se vai em direção ao outro, por meio do outro, para negá-lo e se voltar sobre si mesmo.

O outro se faz necessário para a formação da autoconsciência, não é possível alcançar essa etapa sem ter o outro como precursor. O Outro é o que permite a consciência ascender à autoconsciência, é somente por meio do Outro que a identidade da autoconsciência é construída.

Hegel entende que o outro deve ser libertador, não podendo ser aprisionado ou domesticado, é preciso que a autoconsciência se reconheça no outro e também negue o outro, sendo possível uma dedicação e libertação de si mesmo. Ao negar o Outro possibilita que se mantenha e exclui a dominação, na medida em esta etapa se faz necessária para o próprio conhecer de si mesmo. A autoconsciência alcança por meio do Outro não somente sua identidade, mas também sua autonomia, e permite assim a liberdade.

O reconhecimento acontece através da experiência com o Outro, sendo possível ver a si em-si enquanto consciência por meio do Outro. O Outro sendo o próprio Eu, permite que a consciência se desenvolva até se transformar em autoconsciência. O Outro é necessário para a própria consciência em-si, logo, a relação com o outro é extremamente necessária para que haja o reconhecimento. A consciência vê a si por meio da consciência do outro.

Para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si [ou seja]: ela veio para *fora de si*. Isto tem dupla significação: *primeiro*, ela se perdeu a si mesma, pois se acha numa *outra* essência. *Segundo*, com isso ela suprassumiu o Outro, pois não vê o Outro como essência, mas é a *si mesma* que vê no *Outro* (HEGEL, 2012, §179, p.143).

É por meio do Outro que ela cria sua identidade, mas é nesse movimento de encontrar a si no outro que deve haver um suprassumir do Outro. Assim, a autoconsciência que se encontra diante de si, que depende do Outro para se formar, permite que haja independência de outra consciência.

Essa suprassunção é a superação do ser outro e o retorno sobre si mesma. No momento de retornar a si, permite e torna o Outro livre para se desenvolver. Quanto mais liberdade possibilitar ao outro, mais possibilita a si mesma. A autoconsciência trava sempre uma luta com ela mesma e com o ser outro, sendo essa luta algo constante. “*Eles se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente*” (HEGEL, 2012, §184, p.144). Ainda, “Enquanto o Eu o reconhece, reconhece assim a si mesmo como em um espelho – a consciência torna-se assim autoconsciência” (HÖSLE, 2007, p.408).

A autoconsciência acaba por se mostrar como dependente, pois ela necessita de outra autoconsciência para ser reconhecida, e logo, para existir. Nessa tensão, a luta pela vida e morte se faz presente na busca pelo reconhecimento verdadeiro, significa que não se busca um reconhecimento que seja unilateral, mas sim que seja mútuo. Este momento de estar frente a frente do ser com o outro, é o próprio momento de estar frente a frente consigo mesmo, onde ao abordarmos a *FE* isso ocorre no encontro da consciência consigo mesma por meio do Outro de si mesmo, enquanto, se abordamos a *FD* isso ocorre no encontro do outro como cidadão, o homem com o outro na sociedade, ou seja, nas relações sociais.

Esta apresentação é o agir *duplicado*: o agir do Outro e o agir por meio de si mesmo. Enquanto agir do *Outro*, cada um tende, pois, à morte do Outro. Mas aí está também presente o segundo agir, *o agir por meio de si mesmo*, pois aquele agir do Outro inclui o arriscar a própria vida. Portanto, a relação das duas consciências-de-si é determinada de tal modo que elas se *provam* a si mesmas e uma a outra através de uma luta de vida e morte. Devem travar essa luta porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si. Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade [se comprova]; e se prova que a essência da consciência-de-si não é o *ser*, nem o modo *imediato* como ela surge, nem o seu submergir-se na expansão da vida; mas que nada há na consciência-de-si que não seja para ela momento evanescente; que ela é somente puro *ser-para-si* (HEGEL, 2012, §187, p.145-146).

Estar diante do Outro é estar em jogo a vida e a morte. Não se deve temer a morte, já que colocar a própria vida em risco é permitir a elevação da autoconsciência à liberdade e à verdade. As autoconsciências se colocam à prova na busca pelo reconhecimento, e arriscar a vida é necessário para alcançar o reconhecimento verdadeiro.

Vemos esse reconhecimento se expressar de forma mais acentuada quando Hegel aborda a questão da relação entre Senhor e Escravo “uma, a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência, outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou ser para um Outro. Uma é o *senhor*, outra é o *escravo*” (HEGEL, 2012, §189, p.147).

Neste ponto, Hegel demonstra a consciência estando num campo de luta, onde o indivíduo opta pela vida ao invés da liberdade, perdendo-a, sendo representado pela figura do Escravo, ou, ele opta por garantir sua liberdade e coloca sua vida em risco, para a possibilidade da morte, sendo representado pela figura do Senhor. Vemos, então, que é necessária uma decisão pela vida ou pela liberdade, onde, ao que parece, uma anularia a outra, sendo além de conflituosas, contraditórias. Em *FD*, Hegel retoma esse tema no parágrafo 328, afirmando que o servo teme a morte e por isso prefere a servidão que a

própria vida, "arriscar a vida é, sem dúvida, mais do que recear a morte" (HEGEL, 1997, §328, p.300).

A luta travada entre senhor e escravo é de vida ou morte porque é movida apenas por uma exigência que é unilateral, de ambas as partes, sendo que nenhuma delas está disposta a abrir mão de suas pretensões, ou sequer reduzi-las. Logo, só há duas possibilidades, ou há o reconhecimento, ou então, a morte da consciência que se nega conceder o reconhecimento.

Ao se confrontar, a consciência descobre que existe uma resistência ao seu desejo de dominação, e então luta para acabar com essa resistência e se afirmar. Ela não tem medo de resistir, pois crê que irá superar essa resistência e vencerá, já que assim sempre foi até agora com todos os objetos com os quais precisou lidar, eles acabaram por ceder e permitiram ser dominados.

Enquanto uma consciência não aceita a dominação da outra, sendo isso possível de várias formas - ressaltamos a negação de uma reação - no qual qualquer possibilidade de escapar acaba em morte. No entanto, não acaba necessariamente em morte, acontece que uma consciência que se vê inevitavelmente derrotada simplesmente recua e abandona sua posição de estar unilateral, ela terá então, o comportamento igual ao de um objeto, dando ao dominador o reconhecimento de ser dominador, aceitando o desejo daquela consciência que venceu.

Porém, parece estranho que uma consciência simplesmente aceite a condição de escrava, e a resposta parece ter sido dada por Hegel, "nessa experiência, vem-a-ser para a consciência-de-si que a vida lhe é tão essencial quanto a pura consciência-de-si" (2012, §189, p.146-147), quando uma consciência vê que perder a vida parece iminente, ela acaba por perceber que valoriza a vida acima de qualquer coisa, até da própria liberdade, e para não perder aquilo que valoriza acima de tudo, acaba por aceitar se submeter a um senhor e se deixa dominar por ele.

Não significa dizer que o indivíduo que não arrisca a vida não seja reconhecido enquanto pessoa, ele é sim reconhecido enquanto pessoa, mas, não podemos afirmar que alcançou a verdade do reconhecimento, pois ele não conseguiu alcançar.

O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como *pessoa*; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente. Assim como arrisca sua vida, cada um deve igualmente tender

à morte do outro. O Outro é uma consciência *essente* e de muitos modos enredada; a consciência-de-si deve intuir seu ser-Outro como puro ser para-si, ou como negação absoluta (HEGEL, 2012, §187, p.146).

A consciência que vence pode, então, aceitar a rendição do outro, ou simplesmente matar. No entanto, ele o deixa viver com a intenção de obter o reconhecimento que almejava desde o início da luta. O senhor, ao colocar o escravo como mediador entre ele e o mundo, acredita conseguir alcançar a certeza de si enquanto o próprio senhor do mundo, não destrói o escravo para manter a certeza de si enquanto dominador. É uma maneira de dominação que não acaba quando é realizada, quando como se tratava no início de *FE* com relação a um objeto, a consciência simplesmente o dominava e consumia, mas, agora, essa dominação não se consome, ela se conserva.

Porém, não deve haver mesmo a morte, pois não seria mais o *suprassumir*, mas o deixar de existir, quer dizer que “os dois extremos não se dão nem se recebem de volta, um ao outro reciprocamente através da consciência, mas deixam um ao outro indiferentemente livres, como coisas” (HEGEL, 2012, §188, p.146). Ainda, a consciência-de-si é *em si e para si* quando e por que é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido” (HEGEL, 2012, §178, p.142).

Ao abordarmos a questão do senhor e do escravo, utilizamos como leitura a ideia de que Hegel não tem como meta abordar os problemas sociais, mas tratar uma questão ontológica da própria autoconsciência. Em *FE*, Hegel não trata da escravidão factual, ele usa esses termos de senhor e escravo para demonstrar como essas realidades duais se encontram na própria sociedade, enquanto elementos da própria história. Logo, a dialética do senhor e escravo não se trata de dois homens distintos, mas da luta entre famílias, entre clãs, nunca sendo uma luta individual.

O senhor é a consciência *para si essente*, mas já não é apenas o conceito dessa consciência, senão uma consciência para si *essente* que é mediatizada consigo por meio de uma *outra* consciência, a saber, por meio de uma consciência a cuja essência pertence ser sintetizada como um *ser* independente, ou com a coisidade em geral. O senhor se relaciona com estes dois momentos: com uma *coisa* como tal, o objeto do desejo, e com a consciência para a qual a coisidade é o essencial. Portanto o senhor:

a) como conceito da consciência-de-si é relação imediata do *ser-para-si*;mas;

b) ao mesmo tempo como mediação, ou como um *ser-para-si* que só é para si mediante um Outro, se relaciona

a') imediatamente com os dois momentos e;

b') mediatamente, com cada um por meio do outro (HEGEL, 2012, §190, p.147).

Num primeiro momento o senhor acaba por ter uma condição de independência do escravo, no sentido que o conhecimento é definido pelo próprio senhor, existe assim, uma diferença de condições de acesso e de possibilidades entre o Senhor e o Escravo. O escravo permanece sob as determinações impostas pelo senhor, que possui autonomia e aproveita do que é produzido pelo escravo. O escravo se apresenta como negação do senhor, e ao mesmo tempo como potência de ser servo, aqui, o senhor possui o outro como escravo, estando este sob sua dominação.

No entanto, o senhor só tem acesso as coisas por meio de uma coisificação que faz do escravo, enquanto o escravo se relaciona com as coisas de modo negativo, suprassumindo. O escravo trabalha a coisa com sua força de trabalho, enquanto o senhor nega a coisa somente por meio da fruição da satisfação de seus desejos. Na medida que o senhor se vê como independente da coisa produzida, ele também coloca o escravo como sendo o mediador entre ele mesmo e a coisa. Se para satisfazer seus desejos ele necessita das coisas, e, logo, do escravo, o escravo precisa renunciar a seus desejos em prol de seu trabalho e da própria satisfação de seu senhor. O escravo tem, assim, total independência da coisa.

Quando o senhor domina o escravo ele não o mata, não o destrói, o senhor permite que o escravo viva sob suas condições, para que o escravo liberte o senhor da necessidade de confirmar a certeza de si por meio da dominação dos objetos presentes no mundo. A certeza verdadeira que o senhor tem como dominador não passa após ele dominar o escravo, o escravo permanece existindo, mesmo que enquanto objeto dominado. “A consciência inessencial é, nesse reconhecimento, para o senhor o objeto que constitui a *verdade* da certeza de si mesmo. Claro que esse objeto não corresponde ao seu conceito” (HEGEL, 2012, §192, p.148-149).

A verdade que o senhor adquire por meio da relação com o escravo não é plena, pois, quando o senhor se vê como independente de tudo, ele só consegue ter essa visão por meio do escravo, ele adquire essa certeza reconhecendo o escravo enquanto objeto, que não está, no caso, sendo visto como consciência, já que a consciência que é escrava é vista como um mero objeto, e não como uma consciência mesma. Já que a verdade que o senhor obtém advém de uma concepção de consciência escrava, de algo que vê como sendo um objeto, a verdade acaba por ser passageira, pois se apoia apenas numa atual consciência objetificada.

O senhor coloca o escravo como mediador entre ele e o mundo, acreditando que pode dominar ao mesmo tempo o escravo e os objetos do mundo, ele é capaz de receber os objetos do mundo sem ir ao próprio mundo, já que tem acesso aos objetos por meio do escravo. O senhor força o escravo a trabalhar. Ao se dar conta de que não precisa mais afirmar sua certeza de si através da busca pelos objetos no mundo, ele se afirma por meio do escravo, “[...] de tal modo que elas se *provam* a si mesmas e uma a outra através de uma luta de vida ou morte” (HEGEL, 2012, §187, p.145).

Em Hegel temos sempre presente a ideia de dialética, não somente pela questão da suprassunção, mas pelo movimento. Tem que haver movimento, logo, a consciência também não pode ser estática, e dessa forma, não é possível que se reconheça sozinha. O reconhecimento é possível quando uma consciência se estende a outra consciência para que possa se observar, e logo, se reconhecer.

O meio-termo é a consciência-de-si que se decompõe nos extremos; e cada extremo é essa troca de sua determinidade, e passagem absoluta para o oposto. Como, porém, é consciência, cada extremo vem mesmo para fora de si; todavia ao mesmo tempo, em seu *ser-fora-de-si*, é retido em si; é *para-si*; e seu *ser-fora-de-si* é *para ele*. É para ele que imediatamente *é e não é* outra consciência; e também que esse Outro só é para si quando se suprassume como *para-si-essente*; e só é para si no *ser-para-si* do Outro. Cada extremo é para o Outro o meio-termo, mediante o qual é consigo mesmo mediatizado e concluído; cada um é para si e para o Outro, essência imediata para si *essente*; que ao mesmo tempo só é para si através dessa mediação. *Eles se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente* (HEGEL, 2012, §184, p.144).

Logo, para que haja o reconhecimento é preciso haver reciprocidade de uma com relação a outra. Para que possa haver um reconhecimento verdadeiro e pleno, as duas consciências devem se reconhecer de forma mútua. Conhece a si mesmo ao se reconhecer no outro, na outra consciência.

O reconhecimento não acontece nessa relação de senhor e escravo, já que ambas as partes não possuem uma observação do outro enquanto semelhança.

O senhor não alcança o reconhecimento enquanto senhor dominador porque o escravo lhe oferece esse título, mas porque o escravo se apresenta sob a condição de dominado pelo seu senhor, além do que, o senhor controla não mais apenas seus desejos, mas também os desejos do escravo, logo, obrigando o escravo a realizar seus desejos enquanto sendo o senhor dele. É dominador dos desejos do escravo na medida em que o escravo é obrigado a trabalhar para realizar os desejos que o próprio senhor impôs a ele.

O senhor busca o reconhecimento por meio de uma consciência que é servil, é escrava, logo, esse reconhecimento não seria válido para Hegel, pois não é um reconhecimento verdadeiro, já que não acontece entre duas consciências que se reconhecem mutuamente do mesmo modo. Logo, o reconhecimento do senhor é enfraquecido.

Todas as ações dos escravos são determinadas pelo seu senhor, já que está a seu serviço, logo, seu agir não é livre, é determinado. Sendo assim, podemos dizer que as ações do escravo são as próprias ações do senhor, “O agir do escravo não é um agir puro, mas um agir inessencial” (HEGEL, 2012, §191, p.148). Temos uma relação que é unilateral, que dificulta o verdadeiro reconhecimento, já que o reconhecimento verdadeiro só é possível quando existe uma igualdade de relações, não sendo, aqui, o caso.

O escravo trabalha para levar os objetos de desejos do senhor que existem no mundo para o senhor satisfazer seus desejos. O escravo não pode aproveitar e se satisfazer com os objetos que ele próprio obtém com seu trabalho, ele não consome os objetos como quando era livre, seus desejos não mais importam. Suspende seus desejos como manda o senhor por medo de morrer e vive apenas para realizar os desejos de seu senhor. As ações do escravo são exclusivamente guiadas pelas ações do senhor.

O trabalho é a forma de se exteriorizar do escravo, enquanto modifica a natureza modifica a si mesmo e toma consciência dessa modificação através do próprio trabalho. O trabalho se apresenta como sendo um caminho de reconhecimento, de construção, de dignidade. Se torna livre à medida que obtém o reconhecimento pelo seu esforço empenhado por meio do trabalho.

O senhor é consciência de si livre; o escravo, consciência de si que renunciou à sua liberdade pela vida e passou a ter a liberdade e a própria vida como dons, dependentes do senhor. O senhor, entretanto, só é consciência de si independente na relação de fruição das coisas produzidas pelo escravo, consciência que renunciou seu para si, cuja relação com a coisa é diversa da relação de desejo, porque a coisa não mais lhe é posta como sua para sua fruição, mas para a do senhor. A relação que estabelecerá com as coisas, por força de alienar a substância do seu ser ou do seu existir ao senhor, deixando de ser *para si* para tornar-se *para o outro*, é a relação de trabalho. Sendo para o outro, sua vida é posta ao serviço do senhor como coisa dele, posta à produção dos objetos de sua fruição (SALGADO, 1996, p. 257).

O trabalho forma porque é capaz de construir uma consciência no escravo de independência.

Esse meio-termo negativo ou *agir* formativo é, ao mesmo tempo, a *singularidade*, ou o puro ser-para-si da consciência, que agora no trabalho se transfere para fora de si no elemento do permanecer; a consciência



trabalhadora, portanto, chega assim à intuição do ser independente, [intuição] de si mesma (HEGEL, 2012, § 195, p.150).

É com a força de seu próprio trabalho que o escravo é capaz de inverter a relação que tem com o senhor.

A consciência de si servil que forma a coisa pelo trabalho faz inverter a posição da consciência de si que frui a coisa trabalhada: o senhor passa a ser dependente da consciência de si escrava. Pelo trabalho, a consciência de si servil transforma o mundo e transforma-se a si também em consciência de si independente, pois ‘o mundo trabalhado’ é, com efeito, mediador para o escravo na relação com o senhor; mas aqui o trabalho, sob a forma social do serviço, irá formar a consciência servil, pela retenção do desejo, para uma relação verdadeiramente humana com o mundo, retornando a si, após ter conservado o seu ser pela experiência do ‘temor e tremor diante do Senhor absoluto (SALGADO, 1996, p.263-264).

Apesar do senhor não reconhecer o trabalho realizado pelo escravo, ele percebe que o que ele consome advém justamente dessa força de trabalho do escravo e da modificação que este faz do mundo. O senhor percebe que o escravo é o que alimenta, que permite sua vida. Acontece aqui uma reviravolta, onde mostra a mútua dependência entre senhor e escravo.

A pessoa só se forma por meio de conflitos, e a sociedade só existe com desejos e vontades. Ao falar que o “Eu, que é Nós, Nós que é eu” (HEGEL, 2012, §177, p.142), Hegel quer dizer que somos sempre em coletivo, não existe a possibilidade de pura individualização, não existe o puro Eu em Hegel, mas o Eu que é formado e constituído pelo nós, inicialmente pela alteridade e por fim pelo coletivo social.

O reconhecimento é o encontro de consciências que se reconhecem como merecedoras de direitos, de vida e de dignidade.

Podemos dizer que *FE* não deseja, então, apenas abordar a formação do conhecimento, mas, é também, uma obra de visa abordar a própria formação da liberdade.

A consciência é base de toda liberdade e de todo o direito, porém, essa consciência deve necessariamente ser parte de uma expressão comunitária, do social. Quer dizer que cada um deve ser nós vivendo e convivendo em sociedade. Interesses individuais e coletivos devem estar entrelaçados e harmonizados, aquilo que é bom para mim tem que, obrigatoriamente, ser bom também para os outros e vice-versa. Tal racionalidade pode ser considerada como sendo a mais alta entre uma sociedade e seus membros, onde todos conseguem conviver de forma harmônica tendo em vista o bem comum.

A partir do momento no qual o senhor não é mais totalmente independente, mas dependente do escravo para o contato com o objeto, é percebido que não existe um reconhecimento igualitário. Antes o senhor não reconhecia um igual, enquanto o escravo não podia dar o reconhecimento ao senhor, pois não se tratava de um igual. Existe aqui um reconhecimento, mas não é o verdadeiro reconhecimento, nem o qual Hegel almejava. Hegel quis demonstrar que o mútuo reconhecimento só é possível quando existe uma comunidade onde os sujeitos são iguais. Só é possível ser reconhecimento verdadeiramente quando os homens estão inseridos numa comunidade política, onde possuem os mesmos direitos e deveres, onde se veem como iguais. Em *FD* o desejo que existia na *FE* é substituído por uma vontade racional e o trabalho escravo de *FE* substituído pelo trabalho livre na *FD*, logo, Hegel consegue assim, justificar o porquê o reconhecimento mútuo, logo a verdadeira e efetiva liberdade, ocorre somente no âmbito do Estado.

O reconhecimento em *FE* é assimétrico, e o reconhecimento simétrico e mútuo somente ocorre em *FD*, no Estado, no livre exercício do direito e da própria liberdade, como veremos a seguir.

## 1.2 Liberdade e Vontade na *Filosofia do Direito*

Na *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio – vol.III* (1817-1830) e na *Filosofia do Direito* (1821), Hegel dá uma nova abordagem sobre questão da liberdade. Já tendo realizado os primeiros passos da descoberta do Outro, do confronto com o Outro na *FE*, temos agora uma perspectiva mais ampla e de caráter político, voltada para compreender a liberdade dentro do espaço público, da relação dos indivíduos dentro de uma comunidade. É livre aquele que integra seus desejos ao desejo do todo possuindo um pensamento universal, é livre aquele que possui direitos políticos, que possui um trabalho e se integra a um estamento, aquele que não se põe acima do outro, mas compreende a necessidade de cada cidadão na constituição de sua sociedade para seu pleno funcionamento. A análise da liberdade se dá no contexto da eticidade, a intenção é mostrar como a liberdade é importante para a constituição do ser humano, do ser cidadão e do próprio Estado, sem o qual não haveria liberdade objetivada.

Para a compreensão da ideia de liberdade, em suas variações tanto subjetiva quanto objetiva, se faz necessária a compreensão da ideia de vontade. Existe uma diferença entre vontade e liberdade, a liberdade é uma determinação fundamental da vontade, e a vontade torna-se livre quando se autodetermina. O homem quando se autodetermina alcança a liberdade por meio da vontade que se torna livre. Deve-se partir da vontade para que a liberdade seja efetivada, “[...] a vontade evidencia o princípio de atuação do Espírito para realizar efetivamente o conceito de liberdade de forma objetiva. É preciso, portanto, entender o direito como uma obra do livre querer do Espírito” (RAMOS, 2010, p.49). A liberdade é a objetivação, a efetivação de uma vontade que se tornou livre. A liberdade é, assim, a própria determinação da vontade, temos uma perspectiva e uma dinâmica da vontade como liberdade na universalidade.

O homem só se percebe enquanto homem, só enquanto considerar o outro como outro, ao ver a humanidade do outro.

A vontade (*der Wille*<sup>1</sup>) quando está inserida no seio da liberdade educa impulsos e desejos que estão presentes no livre arbítrio de forma desenfreada, ressaltando que tais desejos não são eliminados no âmbito da vontade livre, mas são socializados, de modo que dentro da comunidade sejam educados para respeitar o limite da liberdade do outro. A vontade livre é a verdadeira liberdade, e não a vontade de arbítrio, pois, para ser liberdade efetivada precisa ter como meta o universal. No entanto, ela precisa além de ser pensada ser efetivada, concretizada na realidade prática humana, representada pelas instituições – como a Família, a Sociedade Civil, o Estado, as Leis, a Constituição – porém, somente através do livre querer dos indivíduos, pois em Hegel, não pode haver coerção. É somente através da “institucionalização das ações humanas” – política, ética - que é possível a efetivação da liberdade, sua objetivação, além de excluir a dominação.

Para o filósofo alemão a vontade tem por essência a liberdade, onde ele explicará os três momentos da vontade livre, sendo: a Vontade Universal (universalidade), a Vontade Particular (particularidade) e a Vontade Singular (singularidade).

Toda consciência se concebe como um universal - como possibilidade de se abstrair de todo o conteúdo - e como um particular que tem um certo objeto,

---

<sup>1</sup>*Der Wille* significa “a vontade”, *Willkür* (junção de *Wille* + *Kür*) significa “decisão, resolução da vontade”. Como se *Willkür* tivesse um sentido mais depreciativo, agir como bem entender sem levar em consideração os outros, sendo *willkürlich* arbitrário, despótico. A palavra que Hegel procura para definir a liberdade, a vontade livre é *Wille*, literalmente vontade, é escolha, *voluntas*, capacidade de produzir finalidades de acordo com ideias e propósitos (INWOOD, 1997, p.324).

um certo conteúdo, um certo fim. No entanto, estes dois momentos são apenas abstrações; o que é concreto e verdadeiro (tudo o que é verdadeiro é concreto) são o universal que tem no particular o seu oposto, mas num particular que, graças à reflexão que em si mesmo faz, está em concordância com o universal. A respectiva unidade é a individualidade, não na sua imediatidade como unidade (tal a individualidade na representação), mas como o seu próprio conceito. Os dois primeiros momentos (o de que a vontade se possa abstrair e o de que, ao mesmo tempo, seja determinada por si mesma ou por algo de alheio) facilmente se conjugam e concebem pois, considerados cada um em separado, são momentos abstratos, sem verdade, ao passo que o terceiro, o que é verdade, o que é especulativo (e o que é verdade, para ser concebido, só pode ser pensado especulativamente), é aquele que o intelecto sempre se recusa a penetrar, ele que sempre chama de inconcebível o conceito. Aqui, apenas se pode observar que ao dizer-se que a vontade é universal, que a vontade se determina, se exprime a vontade como sujeito ou substrato já suposto; não é ela, porém, algo de acabado e de universal antes da determinação, pois só, pelo contrário, é vontade como atividade que estabelece sobre si mesma uma mediação a fim de regressar a si (HEGEL, 1997, Nota§7, p.16-17).

A Vontade Universal apresenta-se a nós como a capacidade de abstrairmos de todos os nossos desejos, de modo que não haja satisfação de nenhum deles. Essa vontade é vista por Hegel como uma liberdade negativa, pois ela só consegue se revelar em pura forma no exemplo do suicídio, assim, tal concepção de vontade universal só seria possível no pensamento puro, ou seja, ser apenas enquanto forma de pensamento ao abstrairmos de todo e qualquer conteúdo.

A vontade contém  $\alpha$ ) o elemento da *pura indeterminidade* ou da pura reflexão do eu dentro de si, no qual estão dissolvidos toda delimitação, todo conteúdo dado e determinado, imediatamente ali presente pela natureza, pelos carecimentos, pelos desejos e pelos impulsos, ou então seja pelo que for; [ela contém] a infinitude indelimitada da *abstração absoluta* ou da *universalidade*, o puro *pensar* de seu si mesmo. [...] É a liberdade do vazio, que, erigida em figura efetiva e em paixão e permanecendo nesse caso simplesmente teórica, torna-se no domínio religioso o fanatismo da pura contemplação dos hindus[;] mas quando se volta para a efetividade, torna-se no domínio político como no domínio religioso o fanatismo da devastação de toda ordem social subsistente e a eliminação dos indivíduos suspeitos a uma ordem, assim como se torna a aniquilação de toda organização que quiser de novo pôr-se em relevo (HEGEL, 2010, §5, p.57-58).

Este primeiro momento não possui nenhuma referência a nenhum conteúdo que seja natural, é o puro pensar de si mesmo, sem nenhum objeto externo, nada além de si mesmo, não há nenhuma referência de nada que seja determinado, sendo este momento de pura indeterminidade, é a pura autoreferencialidade. Abandonar todos os fins e abstrair de tudo, se apresentando como uma vontade que é ilimitada.

A Vontade Particular seria como partir de seus próprios desejos e impulsos escolhendo por quais optar para determinar suas ações, se é livre para escolher entre eles, com qual agir. Essa é a liberdade imediata, natural, a *Willkür*, nas palavras de Hegel, seria o livre arbítrio. No entanto, ela é considerada insuficiente, pois é dependente do conteúdo,

depende das opções que já lhe são dadas. É como se eu fosse livre para escolher qual desejo irei satisfazer, mas não escolho quais desejos ter, como se escolhêssemos entre desejos já pré-dados. Ainda, nenhuma das minhas opções é um objeto apropriado da vontade, pois mesmo que a vontade não almeje a satisfação de um desejo, mas sim a felicidade a longo prazo, o conteúdo dessa felicidade seria dependente do conteúdo de desejos (caminhos para alcançar a felicidade) que ainda seriam simplesmente dados, enquanto opções, já pré-determinadas. Aqui, seria uma vontade concebida como vontade de um sujeito determinado que tem um conteúdo determinado.

β) O *eu* é igualmente a passagem da indeterminidade desprovida de diferença à *diferenciação*, ao *determinar* e ao pôr de uma determinidade enquanto um conteúdo e objeto. – Esse conteúdo pode tanto ser dado pela natureza ou ser produzido a partir do conceito do espírito. Mediante esse pôr de seu si mesmo enquanto um *determinado*, o *eu* entra no *ser-aí* em geral; - [é] o momento absoluto da *finitude* ou da *particularização* do eu (HEGEL, 2010, §6, p.58).

A vontade “está referida apenas à sua capacidade reflexiva de ter para si o que ela é em si e de pôr as suas determinações sem pressupor qualquer termo dado do exterior” (RAMOS, 2009, p.18). Essa vontade livre se torna vazia, pois não possui identificação com mais nada além dela mesma. A universalidade da vontade é abstrata, pois é livre somente tendo como referência e fim ela mesma, uma vontade que deseja a si mesmo e não tem outra relação que não seja com ela própria.

[...] O espírito é consciência, livre porque nele coincidem princípio e fim. Também o espírito, como o germe na natureza, se recolhe de novo à unidade depois de se ter feito outro; mas o que .é em si devém pelo espírito, e assim devém o espírito por si. O fruto e a nova semente nele contida não devém pelo primeiro germe, mas só por nós; pelo espírito ambas as fases não são apenas o em si da própria natureza, mas um ser pelo outro, e, precisamente por isso, um ser por si: aquilo pelo qual outro é, é idêntico a esse outro; só assim o espírito é consigo próprio no seu outro. Por conseguinte, o desenvolvimento do espírito consiste em que o seu extrinsecar-se e o seu cindir-se é simultaneamente o vir a si mesmo. Este ser consigo mesmo do espírito, este vir a si próprio, pode ser considerado como o seu fim mais elevado e absoluto; só isto ele quer e nada mais. [...] Só assim o espírito alcança a sua liberdade, visto ser livre aquilo que se não refere a outro nem de outros depende; só nisto aparece a verdadeira posse de si, e a verdadeira e própria satisfação (HEGEL, 1991, p.342).

Dizer que há uma vontade que é particularizada, é dizer que se deseja algo e esse desejo é movido apenas pela individualidade, pelo particular, que para Hegel, representaria o dar finitude à vontade. Esta vontade subjetiva não depende de nada além de si mesma, pois é seu próprio desejo e seu fim, temos nesta etapa a liberdade subjetiva, a vontade individual. O individual da liberdade seria a vontade de um indivíduo que é livre, que deseja algo e determina a si mesmo, o sujeito tem a capacidade de desejar e de desejar através de seu próprio arbítrio.

O que antes era indeterminado, agora precisa de um sujeito e de conteúdo. Na universalidade havia uma vontade destituída de qualquer objeto externo, a pura abstração e indeterminidade, agora na particularidade passa a ser determinado, finito e particular, surgindo um sujeito determinado. O momento da universalidade precisava ser superado, pois Hegel acreditava que nem haveria mais vontade neste estágio, pois segundo o filósofo, a vontade que só deseja o universal abstrato não quer nada, e não querendo nada é vontade nenhuma. A vontade para ser realmente vontade tem que se restringir, fazendo este papel na particularidade.

A vontade é natural ou imediata enquanto for livre apenas em si mesma, significa que as determinações de si mesma advém da própria natureza, através de instintos, desejos, inclinações. Logo, é uma vontade finita, e a liberdade é apenas possibilidade, é abstrata e não é efetivada.

A vontade que ainda só em si é vontade livre é a vontade imediata ou natural. As determinações diferenciadoras que o conceito, ao determinar-se a si mesmo, situa na vontade surgem na vontade imediata como um conteúdo imediato, são os instintos, os desejos, as tendências, nos quais a vontade se encontra determinada por sua natureza. Este conteúdo e o seu desenvolvimento provêm sem dúvida do que há de racional na vontade e são, portanto, racionais em si, mas, abandonados a esta forma imediata, não adquirem a forma da racionalidade. Para mim tal conteúdo constitui decerto o meu em geral, mas forma e conteúdo são ainda diferentes. A vontade é assim finita em si mesma (HEGEL, 1997, §11, p.19-20).

O homem deve se pôr acima dos instintos, por mais que seja um ser de vontade. Liberdade e vontade são conceitos entrelaçados, a vontade na liberdade só se faz real enquanto sujeito, querer e pensar devem estar presentes, juntos, dentro do homem.

Ações guiadas pelas particularidades são ações que visam somente a satisfação da individualidade, e ações que possuem racionalidade são éticas, estão contidas na totalidade.

No âmbito ético, os instintos são conduzidos pela contradição do arbítrio (*Willkür*), pois

A contradição implícita no livre-arbítrio manifesta-se na dialética dos instintos e das tendências: destroem-se eles reciprocamente, a satisfação de um arrasta a subordinação e o sacrifício de outro, etc.; e como o instinto não tem outra direção que não seja o seu próprio determinismo, e não possui em si mesmo um moderador, a determinação que o sacrifica e subordina só pode ser a decisão contingente do livre-arbítrio, até quando este emprega um raciocínio para calcular qual o instinto que possa trazer maior satisfação ou se coloque em qualquer outro ponto de vista (HEGEL, 1997, §17, p.24).

A Vontade Singular é a vontade que deseja a si mesma, querer gerado dos próprios recursos já possuídos, que agora é universal. Tal vontade singular é considerada como a união do universal e do particular, momento de restauração de uma universalidade a partir da particularidade. Esta vontade tem como si mesma seu próprio objeto, sendo completamente autossuficiente, e por isso, totalmente livre e infinita. A singularidade seria uma vontade que une a universalidade e a particularidade através do processo que vai da vontade natural, passa pelo arbítrio e por fim pela cultura, para só então ser vontade livre, vontade de autodeterminação. Ser si mesmo no outro.

γ) A vontade é a unidade desses dois momentos; - a *particularidade* refletida *dentro de si* e por isso reconduzida à *universalidade – singularidade*; a *autodeterminação* do eu em pôr-se em um como o negativo de si mesmo, a saber, como *determinado, delimitado*, e permanecer junto a si, ou seja, em sua *identidade consigo* e sua universalidade e na determinação de não fundir-se senão consigo mesmo. – O eu determina-se na medida em que é a vinculação da negatividade consigo mesma; enquanto é essa *vinculação consigo*, ele é também indiferente em relação a essa determinidade[;] ele a sabe como sua e *da ideia*, como uma mera *possibilidade* pela qual não está ligado, porém nela ele apenas é, porque nela se põe. – Tal é a *liberdade* da vontade (HEGEL, 2010, §7, p.59-60).

A vontade livre é concretizada na singularidade, sendo a vontade livre constituída pela unidade da universalidade com a particularidade. Este último momento, de vontade singular, tem à vontade enquanto determinação do Eu. É a possibilidade de ao mesmo tempo se limitar e permanecer consigo mesmo, não deixando de ser universal e nem particular. É ser universal estando no pensamento de si mesmo e sendo particular ao passo que possui uma determinação externa a si, sendo este um sujeito externo determinado, dando determinações. Vontade singular é a vontade que une a reflexão de si mesmo (universal) com a determinação imposta por um sujeito determinado externo a si (particular), e somente nessa união de si com o outro que temos a vontade livre concretizada, representada pelo conceito de vontade singular, que une os dois momentos anteriores a ela.

A vontade de arbítrio será aquela vontade que ainda não passou pela razão, para que se torne vontade livre, para que alcance a liberdade, o arbítrio precisa passar pela submissão à lei racional. A lei representa a liberdade efetivada, posta pelo Estado e abrangida pelo direito. A liberdade é institucionalizada, pois precisa do Estado para se efetivar. É no

Estado que temos a presença das leis, que regem a vontade livre e onde o Direito é definido como “o reino da liberdade realizada”<sup>2</sup>.

O terreno do direito é, em geral, o *espiritual*, e seu lugar e seu ponto de partida mais precisos são a *vontade*, que é *livre*, de modo que a liberdade constitui sua substância e sua determinação e que o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir dele mesmo, enquanto uma segunda natureza (HEGEL, 2010, §4, p.56).

O arbítrio seria insuficiente, uma falsa ideia de liberdade, pois o que parecia ser ato livre é na verdade sempre determinado por algo, por um conteúdo que é sempre externo a ele. “A vontade movida pelos impulsos, desejos, não é uma vontade livre, ela apenas reflete um interesse particular baseado no sensível, na exterioridade, o estar-fora-de-si da autoconsciência” (HEGEL, 2010, §21, p.67). A vontade livre só é efetivamente livre quando não há uma determinação externa a ela, quando não houver uma relação de dependência como no arbítrio, mas quando há uma integração. “A vontade livre se determina por ela mesma, e é objetivada no mundo por meio do ser-aí na vida ética, pois ela é a vontade universal, porque nela toda delimitação e todo detalhe particular são suprassumidos” (HEGEL, 2010, §24 p.69).

A vontade passa por três estágios; inicialmente o de estar refletida para si mesmo, depois passa pela negação, o estar refletida somente no outro, de ser determinada apenas pelo outro externo a si, e por fim, “estar junto de si no seu outro”<sup>3</sup>. Reúne em si ela mesma e o outro, demonstrando a dialética hegeliana de tese, antítese, síntese, a negação da negação, o conservar elevando negando.

O terceiro momento que consiste em que o eu na sua restrição, nesse outro, que está junto de si mesmo, e, ao se determinar, permanece junto de si e não cessa de reter firmemente o universal: este é, então, o conceito concreto de liberdade, ao passo que os dois momentos precedentes foram havidos como abstratos e unilaterais (HEGEL, 1998, §7, p. 54).

A vontade livre é o processo de objetivar, sendo que esta objetivação é necessariamente mediada pelo outro, pela alteridade, é o desejo de alcançar a própria individualidade na integralidade com o outro. Esta liberdade é objetiva porque supera a determinação das ações que acontecem por critérios próprios, sem deixar de ver a si mesma, mas estando integrada na universalidade, sendo institucional. Ela se reconhece a si mesma no universal e retorna a si. Ela sai de si permanecendo junto de si para retornar a si, negando, superando e conservado a própria liberdade subjetiva. A vontade deixa de ser subjetiva quando deixa

---

<sup>2</sup>HEGEL, 2010, §4, p.56.

<sup>3</sup>HEGEL, 2012a, §24, p.80.



de ser particular, e se torna si mesma no seu outro. Tem que deixar de ser particular para objetivar o reconhecimento, temos que a liberdade em Hegel é sempre liberdade reconhecida.

Vontade só é livre em si na medida em que é objeto de si mesma.

Este conteúdo, isto é, as diferentes determinações da vontade começam por ser imediatas. É assim que a vontade só em si, ou para nós, é livre ou, em outros termos, só no seu conceito é vontade. É a partir do momento em que se toma a si mesma por objeto que passa a ser para si o que é em si. separação entre o ser em si e o ser para si que no finito se produz constitui, simultaneamente, a sua existência bruta e a sua aparência (como no exemplo que mais adiante encontraremos a propósito da vontade natural e do direito formal). Limitando-se à pura existência em si, o intelecto chama à liberdade uma faculdade pois, para aquela espécie de ser, ela apenas constitui efetivamente uma possibilidade. Ora, o intelecto considera esta determinação como absoluta e definitiva, encerra-a na relação ao que ela quer, à realidade em geral, como aplicação a uma matéria dada que não pertenceria à essência da mesma liberdade. Assim se limita o intelecto ao que há de abstrato na liberdade sem alcançar a sua ideia e a sua verdade (HEGEL, 1997, §10, p.18).

A ideia de uma liberdade que tem como objeto a si mesmo e se permite existir sem depender de outro para se afirmar é o que Hegel deseja ultrapassar, essa ideia do solipsismo, do homem sozinho, do particular como referência, superar a ideia de construção do mundo que visa o indivíduo em particular, deseja demonstrar a ideia de liberdade objetiva definida como “*in seinem Anderen bei sich selbst zu sein*”<sup>4</sup>, o “estar junto de si mesmo (ou consigo mesmo) no seu Outro” (HEGEL, 2012a, §24, p.80).

Desse modo o espírito está puramente junto de si, e por isso, livre; pois a liberdade é justamente isto: estar junto de si mesmo no seu Outro; depender de si, ser o determinante de si mesmo. Em todos os impulsos, eu parto de um Outro, de uma coisa que para mim é algo exterior. Aqui então falamos de dependência. Liberdade só existe ali onde para mim não há nenhum Outro que não seja eu mesmo. O homem natural, que só é determinado por seus impulsos, não está junto de si: por mais caprichoso que seja, o *conteúdo* do seu querer e de seu opinar não é contudo próprio seu, e sua liberdade é uma liberdade apenas *formal* (HEGEL, 2012a, Adendo2§24, p.80-81).

Hegel deseja ultrapassar essa ideia de liberdade subjetiva, enquanto vontade de arbítrio que tem como foco somente ela mesma, preza por uma liberdade objetiva que se refere ao eu e também ao outro. Inicialmente teremos dois momentos onde se visa à particularidade, a vontade subjetiva do sujeito, e num terceiro momento temos um *Aufhebung*, uma superação que conserva as etapas anteriores, alcançando a liberdade objetiva que carrega em si a subjetividade e a objetividade.

---

<sup>4</sup>HEGEL, 1996a, §24, p.84.

A liberdade subjetiva (*subjektive Freiheit*) tem o particular do indivíduo como foco, os indivíduos escolhem suas ações de acordo com sua autonomia, uma vontade que não quer sofrer interferência de coerções arbitrárias externas. São ações que têm como fim a satisfação de interesses e necessidades individualistas, uma liberdade que visa a capacidade de arbítrio, onde as escolhas se dão por parte dos sujeitos e mais de nenhum outro.

Enfim, princípio da liberdade subjetiva significa atribuir ao sujeito o estatuto ético e jurídico “da livre e consciente vontade do indivíduo” que contempla o campo pessoal do interesse, da felicidade individual, do direito de cada um, das escolhas pessoais, da independência no agir concretamente presentes na esfera da sociedade civil (RAMOS, 2009, p.20).

Significa fazer suas escolhas por razões próprias, pessoais, que independem de um consentimento coletivo para legitimar tais escolhas, essas são feitas somente por convicções próprias.

A liberdade objetiva é o estar junto de si na alteridade de modo que a presença do outro em si não carregue uma relação de dominação. Quando a vontade de cada indivíduo se relacionar com uma vontade universal, será possível a unidade entre subjetividade e objetividade, de modo que esta objetivação seja institucional, pois a instituição terá como função permitir o reconhecimento dos sujeitos, reconhecendo e sendo reconhecida mutuamente por eles como seres livres. “A Liberdade em si é o seu próprio objetivo e o propósito único do Espírito. Ela é a finalidade última para a qual toda a história do mundo sempre se voltou” (HEGEL, 2001, p.66).

A concepção de liberdade<sup>5</sup> para Hegel não será somente a redução da vontade de um sujeito como auto-referência, nem uma restrição da liberdade no outro, mas sim, ter como foco uma liberdade comunitária que abrigue a vontade particular em uma vontade universal. “A comunidade da pessoa com outrem deve essencialmente ser considerada não como uma limitação da verdadeira liberdade do indivíduo, mas como o seu alargamento” (HEGEL, 1996b, p.82)<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup>“Liberdade contrasta com escravidão, dependência, compulsão, necessidade [...] a noção essencial de liberdade é esta: algo é livre, especialmente uma pessoa, se, e somente se, for independente e autodeterminante, não determinado por ou dependente de alguma outra coisa que não de si mesmo” (INWOOD, 1997, p.205). Paradoxalmente, tal estado de liberdade a que almeja a consciência se efetiva, unicamente por meio do reconhecimento, da mediação, que só se dará por meio da “coerção” exercida pelo processo educacional que possibilitará a inserção do indivíduo na coletividade como reconhecidamente livre. Educação e liberdade encontram-se, portanto, indissociáveis.

<sup>6</sup>1996b, apud RAMOS, 2009, p.25.

Ainda, “mas uma doutrina das obrigações imanente e conseqüentemente não pode ser outra coisa que o desenvolvimento *das relações* que, no Estado, são necessárias pela ideia da liberdade e que, por isso, são *efetivas* em toda a sua extensão” (HEGEL, 2010, §148, p.169).

Essas obrigações para com a sociedade que são fundadas a partir da Ideia é a *Sittlichkeit*. Essa *Sittlichkeit* é a doutrina na qual a moralidade conseguiu alcançar sua completude por meio de uma comunidade. Essa vida ética teorizada por Hegel pode ser vista em parte como uma tentativa de demonstrar e resgatar a unidade expressiva<sup>7</sup> que sua geração tanto admirava na vida, na *pólis* grega.

“Não deveríamos esquecer que dois dos “heróis”, isto é, figuras centrais, de Hegel na história são Sócrates e Jesus, sendo que os dois solaparam ou romperam com a *Sittlichkeit* dos seus povos, e foram eliminados por conta disso” (TAYLOR, 2014, p.412).

A liberdade é direcionada à vontade autônoma do sujeito, ele possui autonomia para realizar a liberdade por meio de sua própria vontade, porém, Hegel vai além dessa simples auto-referência do livre querer individual. Para ele, a liberdade não se limita à vontade particularizada de um sujeito, mas, tal particularização determinada pela vontade de arbítrio, será apenas o passo inicial da dialética para o alcance de uma liberdade verdadeiramente efetiva, pois nesta etapa, a liberdade é subjetiva e ainda formal. A efetivação é alcançada quando os homens se objetivarem na vida política, quando as instituições possibilitarem um reconhecimento mútuo e permitirem, enfim, a liberdade comunitária, universal, a *Sittlichkeit*.

[...] a conexão entre o aspecto subjetivo da liberdade (a experiência da própria identidade do sujeito como agente livre que está consigo mesmo) e o aspecto objetivo (representado por uma alteridade de pertencimento, tanto pessoal como societária); e que este nexos ocorre por uma relação de reconhecimento (*Anerkennung*), cuja dinâmica implica compreender o indivíduo na dimensão de uma identidade intersubjetiva reciprocamente reconhecida. Se a liberdade individual tem como modelo o caráter inclusivo do estar consigo mesmo no seu outro, e se constitui numa relação de reciprocidade, a questão do reconhecimento assume o caráter de mediação na pressuposição de instâncias institucionais que objetivam a liberdade (RAMOS, 2010, p.33).

---

<sup>7</sup>Unidade expressiva, TAYLOR, 2005, p.21. Atividades expressivas de homens que pertencem a uma cultura que é mantida e justificada dentro de sua comunidade, significa que a comunidade possui em si mesma um nível de unidade expressiva, onde os homens realizam atividades de expressão com um mesmo ideal de cultura formada e mantida dentro de sua própria comunidade.

Um exemplo prático pode ser visto dentro do processo de formação (*Bildung*), onde tem, ou deveria ter, como meta incutir nos alunos (particularidades) a vontade da cultura (universal), torna-se compreensível para o sujeito a importância social da universalidade concretizada.

Hegel acreditava na educação das paixões, não se liberta das pulsões que se tem ao ignorá-las, mas ao satisfazê-las de forma cultivada, por exemplo, não matar as pulsões sexuais, mas direcioná-las ao casamento, não ceder a gula tampouco parar de comer, mas satisfazer a fome em refeições que são organizadas e ritualizadas.

Como espírito, o homem é, desde sempre, um ser finito em um plano superior ao da natureza, esta, aliás, nunca se dá plenamente em sua existência, pois é impossível isolar no homem o que é natureza e o que é razão. Ele é uma unidade composta destes elementos opostos e complementares e, se por um lado, a sua liberdade consiste em realizar as determinações do espírito, por outro lado, ele não tem a opção de abandonar a natureza e nem deveria, porque é o desejo e a paixão que movem o mundo, o palco onde a história acontece. As ações humanas não são menos livres porque provem das paixões, isso implica dizer que o plano das pulsões e dos desejos é, também, um domínio do espírito que deve ser disciplinado à convivência humana, mas não deve ser abandonado (SILVA, 2012, p.4).

No âmbito da família a educação não se restringe ao seio familiar, mas também é tarefa da escola. É por meio da família que o indivíduo sai de sua subjetividade e se externaliza na comunidade, é nessas relações que se acaba criando, consolidando e agregando experiências e valores. No entanto, para que não se percam é responsabilidade dos pais guiarem seus filhos durante o processo de formação desde bem cedo, para que quando chegarem a vida adulta sejam capazes de manifestarem um comportamento ético. É obrigação da família dar os primeiros ensinamentos antes da vida escolar, por meio do sentimento e do amor. Mesmo que de forma imediata, a família é a primeira formadora na vida do indivíduo, a escola vem a seguir fazendo o papel de mediação entre família e mundo efetivo. Essa formação envolve a disciplina, para que quando adulto seja capaz de respeitar as leis. Disciplina e obediência são responsabilidades de formação da família, desenvolvendo em seus filhos uma liberdade com limites.

Assim como os pais podem estar contentes com o que os seus filhos realizam, e podem ter confiança neles, assim é também importante, contudo, que não lhes ponham as rédeas nas mãos, e não considerem dispensável a necessária vigilância continuada e a disciplina. Esta liberdade que lhes é deixada por ter confiança neles traz consigo, a maior parte das vezes, o perigo de degenerar em loucuras, em maus hábitos e até em excessos e em delitos (HEGEL, 1994, p.86).

A escola tem papel fundamental, pois sendo instituição do Estado, ela auxilia a criança a se identificar com o universal. Já na escola, não há mais um estímulo pelos interesses privados, já que ela é destituída de paixões. A escola prepara o indivíduo para fazer parte da vida pública. “Na escola calam-se os interesses privados e as paixões do egoísmo; ela é um círculo onde as ocupações giram sobretudo à volta de representações e idéias. [...] O que se realiza na escola, a formação dos indivíduos, é a capacidade dos mesmos para pertencer a essa vida pública” (HEGEL, 1994, p.64).

Na realidade, o Estado é o educador, se pensarmos que a escola prepara os indivíduos para a vida em comunidade, para que adulto possa ser um cidadão de bem, a escola ensina os valores que se quer ter e se tem presentes no Estado. E a sociedade civil também educa, ao incluir o indivíduo na forma de trabalhador em uma das classes produtoras, com a intenção de agregá-lo a vida pública. Tanto a família, a escola, quanto a sociedade civil, são mediações da relação do indivíduo com o Estado, preparam o homem para que possa ter uma vida no Estado, fazendo parte do processo de integração.

E é somente enquanto presente na figura da eticidade, do Estado, que podemos falar da liberdade hegeliana como verdadeira e efetivada, pois é somente neste momento que os indivíduos se tornam cidadãos, que são detentores de direitos e deveres, que buscam a realização de seus desejos sem passar por cima do desejo do outro, há a busca pelo bem comum, há o mútuo reconhecimento entre cidadão e destes com o Estado, reinando o respeito por si mesmo e pelo outro. O homem só é efetivamente livre quando é capaz de conviver em meio a pluralidade de outros homens que são da mesma forma igualmente livres.

Contudo, todas estas atividades que denotam a liberdade do espírito não ocorrem nem na mera natureza e nem tampouco em algum lugar etéreo e deslocado da realidade. Toda a atividade humana, como expressão da liberdade da vida do espírito, ocorre no mundo, como um lugar transformado culturalmente pelos homens. Nossas casas, estradas, carros, barcos, aviões, a luz que tenho em casa, a água na torneira, tudo isso é fruto da técnica que os homens criam para poder viver, como se fosse a sua segunda pele. Todo este mundo que nos circunda e ao qual pertencemos, mesmo sem perceber, é a esfera do espírito objetivo que tem a sua realização plena por intermédio dos Estados políticos. Os Estados são como que a casa do homem, ou a casa do espírito, pois sem eles os homens seriam incapazes de viver (SILVA, 2006, p.166).

Logo, essa consciência que seria universal, essa autodeterminação da vontade coletiva, só se daria a partir do momento em que houvessem instituições e práticas sociais capazes de expressar de forma universal o que cada indivíduo deseja, ou seja, seria necessário

efetivar essa liberdade, sendo possível somente por meio de instituições humanas, éticas, onde Hegel traz como forma de instituição ética máxima o Estado.

A dialética hegeliana pode ser claramente compreendida na demonstração das passagens acima, de Vontade Universal até Vontade Singular, de Liberdade Subjetiva para Liberdade Objetiva, que não é a mera substituição de seus momentos anteriores, mas é um *Aufhebung*, é a Síntese, e por Síntese entende-se que houve um elevar, suprimir, negar e permanecer da Tese e da Antítese. Tais momentos também se apresentam nos momentos do Direito Abstrato, da Moralidade Subjetiva e da Moralidade Objetiva de Hegel, além da Família, da Sociedade Civil e do Estado - onde o Estado mantém o amor vindo da Família, a união (ainda formal) da Sociedade Civil, ao passo que as eleva para uma união universal, onde não existe o isolamento ou o jogo de interesses pessoais onde reina o egoísmo.

É possível chegarmos à liberdade somente através de uma reflexão conceitual feita sobre as determinações que são propriamente naturais e não efetivamente livres. Hegel propõe que se supere a imediatez e que a vontade seja realizada somente por meio de uma reflexão, racionalização do que é natural ao homem. Logo, podemos dizer que a vontade só se torna livre quando se faz como atividade de pensamento, ou seja, quando racionalizada. Por esse motivo, Hegel retorna a *FE* na própria *FD* para comentar sobre a figura do escravo, que seria um sujeito que não faz uso de sua racionalidade, não exerce o exercício de pensamento.

O escravo não conhece a sua essência, a sua infinitude, a sua liberdade, não se conhece como essência e, portanto, não se conhece, não pensa. Esta consciência de si que se apreende como essência pelo pensamento e assim se separa do que é contingente e falso constitui o princípio do direito, da moralidade subjetiva e objetiva (HEGEL, 1997, Nota§21, p.26).

Esta vontade se mostra como imediata, e logo, formal, já que se toma uma decisão baseada em um conteúdo que ainda não consegue alcançar a liberdade. Essa liberdade da vontade seria o arbítrio, a vontade que se apresenta como contingência, mesma caracterização do arbítrio. O escravo é o representante dessa liberdade formal, se forma por meio de uma vontade que é imediata e não por meio do pensamento, da reflexão.

Com uma conexão com o escravo de *FE*, Hegel, em *FD* analisa a superação no âmbito do jurídico. O aspecto formal e abstrato da liberdade é superado a cada etapa da *Filosofia*

*do Direito*, tornando-se cada vez mais pleno com o caminhar da Família, da Sociedade Civil e do Estado.

A universalidade da vontade que é somente em-si é formal, carece de conteúdo, ela é simplesmente a relação consigo mesma na sua própria individualidade. Esse sujeito é finito e determinado. Se apresenta como uma vontade livre que é em si mesma apenas como sujeito meramente individual.

Hegel deseja mostrar que a vontade anseia pela sua própria liberdade. A vontade não pode ser isolada, ela deve se voltar para a universalidade e não para o arbítrio. No entanto, a universalidade que é voltada somente para-si é formal. O princípio fundamental do direito é o reconhecer da liberdade, que é própria da natureza humana. Só é possível existir direito quando há o reconhecimento destes pelos outros, logo, o direito é assegurado enquanto a liberdade é reconhecida. Concluimos que o direito é possível de existir quando existe uma relação entre pessoas que praticam o mútuo reconhecimento.

Assim, Hegel propõe o resgate da luta pelo reconhecimento. Na medida em que ocorre a determinação da vontade, também ocorre o reconhecimento, tanto de um sujeito que é livre, quanto de um sujeito que possui direitos. Para demonstrar que há uma determinação objetiva do sujeito no mundo, que seja tanto distinto quanto inseparável dessa pessoa, Hegel traz o tema da propriedade. Hegel reconhece o direito de se apropriar de objetos, na medida em que reconhece nessa apropriação a própria exteriorização do homem.

“A liberdade concreta não é o arbitrário do *indivíduo*, impossível de pensar, impossível de realizar, e o homem é livre na medida em que quer a liberdade do *homem* numa comunidade livre” (WEIL, 2011, p.43).

O Outro em Hegel, como já falamos na primeira parte desse capítulo, é como o Outro de mim, e também o diferente de mim, logo, o reconhecimento e a própria existência do indivíduo se efetiva por meio do Outro. Esse Outro é condição para que haja o reconhecimento.

Como ser determinado, a existência é essencialmente ser para algo que é outro. Deste ponto de vista de existência como coisa exterior, a propriedade é para outras exterioridades e liga-se à necessidade natural e à contingência que disso resultam. Mas como existência da vontade essa sua existência para outrem é existência para a vontade de outrem. Esta relação de vontade a vontade constitui o terreno próprio e verdadeiro onde a liberdade tem uma existência. É esta mediação que constitui o domínio do contrato, esta mediação que a propriedade estabelece, não só de uma coisa com a minha vontade subjetiva,

mas também com outra vontade, havendo, portanto, uma vontade comum de posse. *Nota* - Entram os homens em relações contratuais (dávias, trocas, negócios) por uma necessidade que é tão racional como aquela que os faz proprietários. Para a consciência deles, o que motiva o contrato é a satisfação de uma exigência geral, o gosto ou a utilidade, mas em si é a razão, isto é, a ideia da personalidade livre e realmente existente (quer dizer: como pura vontade). O contrato supõe que os contratantes se reconheçam como pessoas e proprietários; como se trata de uma relação do espírito objetivo, nela está já contido e suposto o fator de validade (HEGEL, 1997, §71, p.69-70).

Ressaltamos que a pessoa (só) é indivíduo por meio do reconhecimento do outro, e só é cidadão no âmbito do Estado.

A liberdade política, para Hegel, significa que os indivíduos devem participar das decisões estatais, visando o interesse do Estado, um interesse universal que vai além dos interesses individuais de modo isolado. O indivíduo se reconhece, e reconhece também sua liberdade no outro, na liberdade do outro. Existe aqui uma harmonia de interesses, e não se faz presente a oposição dos indivíduos a liberdade um do outro. Podemos afirmar que esse movimento de reconhecimento social, que permite a liberdade se realizar, surge com as corporações, com membros que trabalham em conjunto e dependem um do outro.

Os indivíduos fazem parte de uma corporação com a intenção de satisfazer suas necessidades individuais, e acabam por se reconhecerem como membros de um determinado grupo. Neste grupo, seus membros possuem os mesmos interesses e se beneficiam entre si. Logo, podemos dizer que a corporação tanto serve para satisfazer essas necessidades dos membros que a ela aderiram, e também, como fio condutor para o reconhecimento dentro de uma esfera que acaba por ser bem maior que a família.

Conduz ainda, para o universal absoluto que é o Estado. As corporações têm papel fundamental no caminho do indivíduo para o Estado, pois é este momento, da Sociedade Civil, que retira o indivíduo da busca pela satisfação de sua necessidade individual para lançá-lo num certo entendimento de coletividade, na medida em que para realizar seus próprios interesses, é necessário satisfazer também o do outro. Aqui, ainda se faz restrito, pois existe o pensamento de classe, e não de um único universal total.

É o Estado a realidade em ato da liberdade concreta. Ora, a liberdade concreta consiste em a individualidade pessoal, com os seus particulares, de tal modo possuir o seu pleno desenvolvimento e o reconhecimento dos seus direitos para si (nos sistemas da família e da sociedade civil) que, em parte, se integram por si mesmos no interesse universal e, em parte, consciente e voluntariamente o reconhecem como seu particular espírito substancial e para ele agem como seu último fim. Daí provém que nem o universal tem valor e é realizado sem o interesse, a consciência e a vontade particulares, nem os indivíduos vivem como pessoas privadas unicamente orientadas pelo seu interesse e sem relação



com a vontade universal; deste fim são conscientes em sua atividade individual. O princípio dos Estados modernos tem esta imensa força e profundidade: permitem que o espírito da subjetividade chegue até a extrema autonomia da particularidade pessoal ao mesmo tempo que o reconduz à unidade substancial, assim mantendo esta unidade no seu próprio princípio (HEGEL, 1997, §260, p.225-226).

Por mais que haja essa aceitação de consciência de grupo, a universalidade aqui ainda é formal, pois o que vale defender são as vontades particulares, a vontade e melhoria de seu próprio grupo em específico.

O poder legislativo se apresenta como instrumento de efetivação da liberdade, que se dá por meio de assembleias, é por meio delas que a consciência de povo se integra ao Estado e os indivíduos começam a realmente fazer parte do Estado em que vivem.

A missão que cabe ao elemento das assembleias de ordem é trazer até a existência o interesse geral, não apenas em si mas também para si, quer dizer, de fazer que exista o elemento de liberdade subjetiva formal, a consciência pública como universalidade empírica das opiniões e pensamentos da massa (HEGEL, 1997, §301, p.275).

As assembleias são setoriais, significa que elas representam as corporações, a parte produtiva de uma sociedade. Tem como função mediar as vontades de cada grupo, que se apresentam como vontades particulares, a vontade universal, que é a vontade do Estado. O legislativo tem como função e objetivo harmonizar os interesses desses diversos grupos.

Afirmarmos que a liberdade foi efetivada significa dizer que a vontade individual dos sujeitos foi transformada numa vontade livre, que além de ser livre de forma interior, é uma vontade livre que realmente existe na própria realidade enquanto vontade livre mesma. Todos os homens possuem potencial para a liberdade, e o objetivo de Hegel é justamente demonstrar como essa liberdade poderia se realizar na realidade, sair do potencial e se tornar objetiva. Todos os indivíduos são livres e possuem sua vontade livre integrada à vontade do Estado.

Porém, podemos levantar aqui uma questão. As pessoas são diversas, e seus interesses são bem diversos, mesmo se considerarmos que existam apenas três classes – Substancial ou imediata, Intermediária ou industrial e Universal -, como sugere Hegel, de qualquer forma, será impossível satisfazer a necessidade de todas as classes, tendo em vista que seus desejos são diferentes.

Sim, é verdade que o Estado não é capaz de satisfazer, e na verdade ele nem tem como objetivo satisfazer todas as vontades que possui o indivíduo, o compromisso do Estado é com a satisfação mínima, ou seja, ele se compromete a dar as condições mínimas necessárias para a satisfação das vontades pessoais de cada um.

No entanto, devemos ressaltar que o Estado que tem como objetivo satisfazer a vontade de todos os seus indivíduos, precisa garantir oportunidade de educação para todos, mas uma educação de qualidade, que seja suficientemente capaz de formar o indivíduo para ter uma profissão, logo, se integrar a uma corporação.

Convenhamos que tal modelo de Estado, ao que parece em nossa realidade utópico, seria totalmente plausível na compreensão do Estado hegeliano, já que ele dá as garantias básicas para o indivíduo se desenvolver plenamente, é um Estado que se preocupa com seu cidadão, se preocupa com possibilitar o mínimo e de máxima qualidade para todos os seus membros, sendo de responsabilidade de cada um buscar o seu próprio desenvolvimento.

Podemos afirmar que este seria o melhor modelo possível, pois, mesmo que seus cidadãos pertencessem a famílias pobres, poderiam ter acesso à educação de qualidade que seria fornecida pelo próprio Estado, igualmente a todos. Em contraposição, deve-se lembrar que para garantir o funcionamento desse modelo de Estado, o mesmo deve possuir uma grande quantidade de recursos para que se possa efetivamente investir na sociedade, tornando justa e igualitária o direito de todos escolherem sua própria profissão. Teríamos como resultado a classe pobre satisfeita, praticamente sem riscos de não ter suas necessidades satisfeitas, já a classe mais rica, estaria insatisfeita em se ver obrigada a pagar altos impostos que serviriam para custear tais investimentos sociais, educacionais.

Podemos, então, pensar que o melhor modelo seria aquele que não leva em consideração realizar a vontade de todos?

Hegel tem por objetivo pensar num desenvolvimento para o Estado que seja semelhante ao desenvolvimento da Sociedade Civil. Enquanto na Sociedade Civil se apresentam as corporações, que como já definimos são formadas para garantir a satisfação das necessidades e permitir ao indivíduo se reconhecer como sendo membro de uma corporação, no Estado ele deseja que as diversas corporações possam se reconhecer como

sendo membros do Estado, onde cada corporação terá sua vontade satisfeita ao conseguir conviver com as vontades das demais corporações.

A corporação pode não aceitar abdicar de algumas de suas vontades em prol de um geral, e com isso corre o risco de perder – ou ganhar – por meio das assembleias no legislativo, ou então, ela aceita fazer parte desse algo maior, do Estado, e acaba por correr o risco de não ter todos os seus desejos realizados, no entanto, apesar de ter seus interesses efetivados reduzidos, ela possui a garantia de que pelo menos algum – pelo menos o mínimo - vai se efetivar.

Nas corporações, o indivíduo tem auxílio e proteção, desfruta de todos os benefícios que é capaz de receber, é neste âmbito que forma sua identidade, sendo membro de uma corporação, e sendo capaz de se reconhecer como semelhante aos outros da mesma corporação. Podemos dizer que de certa forma ele se integra a um universal, mas ainda abstrato e restrito. Como ele é favorecido pela sua determinada corporação, ele busca sempre beneficiar aquele universal específico que lhe traz benefícios.

Nos arriscamos a dizer que aqueles indivíduos que ainda são egoístas nesse sistema hegeliano, seriam os indivíduos que não tiveram, que não usufruíam da escola, do modelo de escola e educação que Hegel defendia.

Acreditamos que o movimento de reconhecimento se dá de forma diferente em *FE* e *FD*; enquanto em *FE* a consciência parece caminhar em direção ao outro e posteriormente voltar em sua própria direção enquanto autoconsciência, na *FD* a autoconsciência irá se determinar por meio das instâncias, na relação dos indivíduos, entre as próprias corporações, e claro, entre os indivíduos e o Estado. O reconhecimento já se apresenta nos âmbitos da Família e da Sociedade Civil, mas é somente no Estado que o reconhecimento é mútuo e acontece de forma efetiva, onde cada indivíduo se reconhece no Estado, se sente como parte integrante deste, e o Estado se vê como sendo cada indivíduo que está sob suas leis, que reconhece e é reconhecido pelos seus cidadãos.

A eticidade, composta pelas instituições e pelos indivíduos, expressa conceitos que são determinados, não de maneira isolada, mas dentro daquela determinada comunidade.

A moralidade objetiva é a ideia da liberdade enquanto vivente bem, que na consciência de si tem o seu saber e o seu querer e que, pela ação desta consciência, tem a sua realidade. Tal ação tem o seu fundamento em si e para si, e a sua motora finalidade na existência moral objetiva. É o conceito de

liberdade que se tornou mundo real e adquiriu a natureza da consciência de si (HEGEL, 1997, §142, p.141).

Esse espírito ético se objetiva por meio de três momentos: da Família, como ético imediato, natural; da Sociedade Civil, como uma união, uma universalidade formal, guiada pela busca de satisfação das necessidades; e do Estado, universalidade efetiva, vida pública. Aprofundaremos esse último item no capítulo seguinte.

### 1.3 *Luta por Reconhecimento*

Contemporaneamente a visão de Axel Honneth que será exposta a seguir - não podendo ser deixada de lado, já que o filósofo é referência atual nos estudos sobre Hegel, além de tentar atualizar a *FD* dedicando uma obra somente ao tema (*Sufrimento de Indeterminação*) - é por consequência referência na construção deste trabalho, já que nossa ideia é traçar o mesmo caminho, recontextualizando a noção de liberdade hegeliana. Será apresentado as três formas de reconhecimento, as três formas de desrespeito e críticas.

Honneth quer fugir da “armadura ontológica do espírito hegeliano” (LUCHI, 2016, p.1), ao mesmo tempo que se distancia de Kant e de posições kantianas como as de Habermas, Honneth fará uma releitura de Hegel, que por sua vez recolheu frutos do pensamento de Kant. Hegel pensou a partir do sistema kantiano e tentou cobrir suas insuficiências, assim fará Honneth, tentar cobrir as insuficiências do pensamento hegeliano.

É importante ressaltar, antes de entrar propriamente na releitura de Honneth sobre as liberdades, a leitura que Hegel faz do próprio Direito. Hegel não entende o Direito “apenas como compatibilização de liberdades externas a partir de princípios formais” (LUCHI, 2016, p.4).

O que Hegel tentou fazer não foi idealizar princípios racionais do Direito para então aplicá-los às instituições que já são existentes, buscando transformar a realidade no mais próximo possível do idealizado, mas o que Hegel fez, foi identificar na sociedade, na realidade dessa sociedade já existente, que instituições já teriam o potencial para a realização da liberdade, quais instituições estariam próximas de alcançar a realização da liberdade. Honneth denominará tal metodologia de “reconstrução normativa”. Significa

reconstruir os três níveis de liberdade como um processo de aprendizagem gradual. Cada esfera possui uma função e necessidade a ser superada.

O objeto daquela reconstrução normativa que Hegel colocou como objetivo na sua Filosofia do Direito é uma sequência de três esferas da liberdade, cada vez mais complexas, que já devem ter alcançado tanto significado na realidade social que elas aí formam ou instituições estáveis ou pelo menos posicionamentos habitualizados, em cada caso, porém, poderes efetivos de ação. E somente quando essa rede de três níveis de práticas e formações institucionalizadas é completamente trilhado foi apresentado aquele 'Reino da liberdade Realizada' no conjunto, através dos quais o Estado liberal do Direito da modernidade é caracterizado (HONNETH, 2003, p.41).

Há dois tipos de liberdade de vontade, onde há três desdobramentos da vontade: 1 – autodeterminação da vontade como independência de desejos, carências e impulsos, onde há a limitação do sujeito; 2 – escolha de objetivos determinados, liberdade de arbítrio, onde de fins pré-dados se escolhe uma sobre outra entre as opções que lhe foram dadas; 3 – através de uma superação dialética, alcançar a vontade livre, o estar junto consigo mesmo no seu outro.

Enquanto um Sujeito se refere a algo no mundo em força de uma decisão de sua vontade, algo que lhe permanece estranho porque ele não pode conhecê-lo como uma extensão ou uma parte de si, ele não é ainda realmente livre, ele só chega à liberdade plena quando nesse "outro" permanece de tal modo em si que ele experimenta essa peculiaridade como algo com o qual ele consegue se identificar (HONNETH, 2003, p.38).

Só podemos chegar a quem somos pelo Outro, no amor presente na família temos um momento pré-social formando os indivíduos para a vida social, onde se aprende que o Outro não é inimigo. Uma forma de autolimitação onde se participa de maneira voluntária do todo.

Com isso, três tipos de liberdade são identificadas por Honneth, são elas: Liberdade Indeterminada, Liberdade Determinada e Liberdade Social.

Para ele, Hegel não parte da primeira liberdade, a indeterminada, pois esta seria apenas um nível preliminar. Hegel inicia na segunda esfera, do direito abstrato, que se revela como forma mais primitiva de liberdade, uma liberdade pessoal, ou então, liberdade de arbítrio, onde como descrito anteriormente, é a preferência de uma opção sobre a outra dentro do que me foi dado.

Tal momento de liberdade, para Hegel, requer a existência da propriedade privada, onde cada um possa fazer suas escolhas sem intervenções. Esta liberdade (negativa) concede ao sujeito o direito de fazer o que desejar com seu determinado espaço, bem como com

sua vida e com seu corpo. No entanto, para que tal liberdade de arbítrio seja possível, é preciso conceder ao outro a mesma liberdade de ação, de modo que todos possam respeitar um ao outro enquanto pessoa. Porém, essa etapa precisa ser superada, pois as preferências são arbitrárias, externas e impostas de modo que constrange o indivíduo. Tal ausência de autonomia não é compatível com a autodeterminação moderna, avançando para a normatividade. Honneth vê a liberdade enquanto normatividade.

Assim a nova forma da liberdade precisa ser caracterizada através da capacidade de vincular a própria vontade à representação do bem universal. Porque esse tipo de autodeterminação individual pressupõe poder seguir regras universais, vistas como racionais, Hegel, em clara menção a Kant, a chama de moralidade (HONNETH, 2003, p.44-45).

Neste momento, escolhe-se entre determinações que partem de si mesmo (autonomia). Escolhe o agir de acordo com o próprio critério, seguir regras que seriam dadas por si mesmo, vontade que é autônoma, a coerção externa aqui desaparece. Temos inicialmente uma liberdade indeterminada, que já foi abordada, onde é a pura abstração. A liberdade indeterminada, ou ainda negativa, formal, como abordamos anteriormente, é uma liberdade abstrata, que não é plena, completa e verdadeira, uma falsa ideia de liberdade.

Um segundo momento onde temos uma liberdade determinada, que se subdivide em pessoal/direito abstrato e moral/moralidade, onde partimos de uma coerção externa para uma autodeterminação que parece ser autônoma.

A moralidade deve ser superada, pois tais posições se mostram como unilateralização. Se cada indivíduo determinar por si mesmo o que é o bem ou se uma decisão é certa ou errada não há concretude, há um vazio de conteúdo, pois tais informações não estariam demonstradas pelas instituições, gerando grande conflito sem a clara e demonstrada definição do que se é certo ou não fazer.

O terceiro nível é o da liberdade social. Aqui subjetividade e objetividade se unem, as instituições proporcionam o discernimento aos indivíduos, dando aos cidadãos as representações do que seriam o bem e as ações corretas e erradas, e somente nas instituições a realização da liberdade é possível. Nesta etapa apresenta-se a eticidade: a Família, a Sociedade Civil e o Estado, âmbitos que proporcionam a realização da liberdade. Essa liberdade social pressupõe o reconhecimento.

Para a construção de sua teoria do reconhecimento, além da leitura do Jovem Hegel, Honneth se utiliza da razão instrumental de Adorno e Horkheimer, e da razão

comunicativa de Habermas. Honneth acredita que a filosofia de Habermas possui um déficit de mediação entre ações sociais, dessa forma, deseja implementar que “a base da interação é o conflito, e sua gramática, a luta por reconhecimento” (HONNETH, 2003, p.17).

Logo, podemos dizer que a Teoria Crítica de Honneth parte de uma teoria do Reconhecimento que tem como inspiração o jovem Hegel, os escritos de Jena, encontrando elementos que o auxiliaram a construir sua “gramática moral dos conflitos sociais”, fundamentando sua teoria do reconhecimento.

Honneth pensa numa teoria social que tenha como perspectiva normativa o conflito, que acaba por contribuir na formação dos sujeitos, “partindo do modelo conceitual hegeliano de uma “luta por reconhecimento”” (HONNETH, 2003, p.23). Tal teoria social busca ter como base o caráter normativo, partindo do pressuposto de que o conflito é parte da formação da intersubjetividade e dos próprios indivíduos. Não acredita, no entanto, que o conflito seja guiado apenas pela ideia da auto-conservação que cada indivíduo possui, mas é também uma questão de luta moral, já que a sociedade se organiza por meio de obrigações intersubjetivas. Honneth contesta a ideia hegeliana de que seja apenas uma questão de luta pela vida e pela morte, mas também se trata aqui de uma questão moral. “São as lutas moralmente motivadas de grupos sociais, sua tentativa de estabelecer institucional e culturalmente formas ampliadas de reconhecimento recíproco, aquilo por meio do qual vem a se realizar a transformação normativamente gerida das sociedades” (HONNETH, 2003, p.156).

Para Hegel, os embates entre os indivíduos não servem apenas como meio de reconhecimento, como meio de construírem a si mesmos, mas tais embates são possibilitadores da liberação da particularidade nas relações éticas sociais, significa dizer que por meio da luta dentro de um âmbito social há uma integração, momento no qual a particularidade dá espaço a singularidade, sendo para Hegel os âmbitos da Família, Sociedade Civil e Estado.

Assim, Honneth extrai das três vontades livres de Hegel, três princípios que acredita serem integradores: da Família – as ligações emotivas; da Sociedade Civil – declaração judicial de bens de direitos<sup>8</sup>; do Estado – orientação pelos valores. Honneth afirma que

---

<sup>8</sup>Ter direito a bens materiais de forma judicial.

para o indivíduo ter uma autorrelação “se revela dependente de três formas de reconhecimento (amor, direito e estima)” (HONNETH, 2003, p.24). O reconhecimento seria como uma junção das esferas afetivas, sendo estas referidas às experiências amorosas, e da própria autoconfiança.

Para Honneth, essas interações emotivas são as mais importantes para formar a personalidade de um indivíduo e possuem sua concretude por meio do amor. Para chegar a tais conclusões, o filósofo analisa as relações entre mãe e filho, demonstrando que este momento sofre uma transformação que parte inicialmente de uma completa fusão entre mãe e filho para se tornar uma dependência que é relativa. Nesse embate, tanto mãe quanto filho aprendem juntos a ser diferente do outro, e conseguem se ver como indivíduos autônomos. Eles ainda dependem um do outro, no entanto, já conseguem sobreviver sozinhos. Tal desprendimento é possibilitado pela autoconfiança, quer dizer que existe uma luta entre dependência e autonomia nessa primeira etapa de relações emotivas, amorosas, que depende da confiança do indivíduo, tanto em si mesmo quanto no mundo.

Honneth coloca o amor como estrutura base da formação de personalidade do indivíduo, reflete sobre as relações que existem entre mãe e filho, concluindo que é uma relação que permeia a fusão completa até alcançar uma certa dependência. Por meio dessa relação de dependência, Honneth acredita que tanto a mãe quanto o filho são capazes de aprender um com o outro a se entenderem como seres diferentes e também independentes. Desse processo surge a autoconfiança. Podemos afirmar que em cada relação amorosa percebe-se um jogo entre dependência e autonomia, e para isso, depende da confiança que o sujeito tem em si mesmo e no próprio mundo.

Já em Hegel, o amor é o pensamento fora de si mesmo no outro, o amor é amor ao outro que acaba por me encontrar e me reconhecer como outro, e ainda, acaba por nos levar a descobrir o outro no momento no qual renuncio a mim mesmo. Conhecer o outro e do outro em mim mesmo é o amor. O movimento que se faz de si mesmo em direção ao outro, seria caracterizado por Hegel como uma relação amorosa, já que se reconhece no outro que é o si mesmo. O amor, como primeiro momento de reconhecimento, acaba por ser a superação da própria individualidade, e a educação vem para superar o amor.

Para Hegel, o amor representa a primeira etapa de reconhecimento recíproco, porque em sua efetivação os sujeitos se confirmam mutuamente na natureza concreta de suas carências, reconhecendo-se assim como seres carentes: na



experiência recíproca da dedicação amorosa, dois sujeitos se sabem unidos no fato de serem dependentes, em seu estado carencial, do respectivo outro. Além disso, visto que carências e afetos só podem de certo modo receber “confirmação” porque são diretamente satisfeitos ou correspondidos, o próprio reconhecimento deve possuir aqui o caráter de assentimento e encorajamento afetivo; nesse sentido, essa relação de reconhecimento está também ligada de maneira necessária à existência corporal dos outros concretos, os quais demonstram entre si sentimentos de estima especial (HONNETH, 2003, p.160).

Honneth acredita que essa concepção de amor que Hegel possuía, ajudava no fortalecimento da autonomia individual e da própria personalidade. É nítido que Honneth concede ao âmbito do amor uma importância basililar, sendo esta etapa alicerce de toda formação do caráter dos indivíduos.

Acreditamos que Hegel não aceitaria essa concepção honnethiana, já que o princípio norteador seguido pelos dois seria diferente. Enquanto Honneth visa alcançar o bem-estar do indivíduo, partindo do amor, Hegel diria que o amor é apenas o primeiro momento de reconhecimento, demonstra apenas que o homem possui uma capacidade de se relacionar com os outros, é apenas a primeira manifestação que o homem expressa de uma sociabilidade.

Honneth foca no indivíduo e em sua autonomia, não necessariamente sempre dentro da categoria de reconhecimento, ao contrário, o reconhecimento é que vem partindo da dimensão da primeira categoria de sociabilidade, a “relação do amor, o reconhecimento designa aqui o duplo processo de uma liberação e ligação emotiva simultâneas da outra pessoa” (HONNETH, 2003, p.178).

Honneth não tem como único foco a coletividade, mas parece se voltar para a autonomia individual do sujeito, logo, Honneth não estaria preocupado com a responsabilidade do amor dentro da sociedade, no que o amor implica para a sociedade como um todo, mas, parece ter somente um foco subjetivo, onde visa as implicações da primeira esfera do amor no sujeito individual, enquanto meio de conquista da autoconfiança individual.

Ainda assim, Honneth insiste que Hegel coloca o amor como base de toda estrutura de sua eticidade:

Contudo, embora seja inerente ao amor um elemento necessário de particularismo moral, Hegel faz bem em supor nele o cerne estrutural de toda eticidade: só aquela ligação simbioticamente alimentada, que surge da delimitação reciprocamente querida, cria a medida de autoconfiança individual, que é a base indispensável para a participação autônoma na vida pública (HONNETH, 2003, p.178).

Nos arriscamos a dizer que Honneth parece simplificar esse ponto, já que Hegel não coloca o amor como âmbito de toda estrutura da eticidade, esse âmbito se encontra no espírito do povo e no próprio espírito universal que se faz presente no Estado. Hegel vê o amor como âmbito necessário e primeiro para alcançar o Estado.

O segundo momento, de adjudicação de direitos, Honneth acredita que tal sistema jurídico precisa expressar interesses que sejam universalizáveis para todos os cidadãos, para todos aqueles que fazem parte da sociedade, que são membros, sendo inadmissível qualquer tipo de privilégios. O direito possibilita que os indivíduos se reconheçam de forma recíproca como seres que possuem igualdade, e que por serem iguais, compartilham as propriedades de forma que todos participem de uma formação discursiva da vontade. Desse modo, as relações jurídicas possibilitam a geração do autorespeito, “consciência de poder se respeitar a si próprio, porque ele merece o respeito de todos os outros” (HONNETH, 2003, p.195). É somente com a autoconfiança individual que o sujeito é capaz de participar autonomamente dos espaços públicos. É graças a esses espaços que o reconhecimento é possível na esfera dos direitos. Esse âmbito de reconhecimento jurídico entende o homem como sendo um ser que possui direitos, e é por meio da garantia destes que se alcança o autorespeito.

A obrigação que temos com o outro é o que nos conduz ao reconhecimento, e que nos possibilita estarmos seguros de que nossas pretensões serão cumpridas. Ter direitos, e ser reconhecido como tal acaba por nos dar um reconhecimento enquanto membro de uma sociedade.

Concluimos que as relações amorosas correspondem a autoconfiança, enquanto o jurídico ao autorrespeito. O autorespeito é possível pelo merecimento que um indivíduo conquista a partir do respeito dos outros membros; Honneth parece assumir uma perspectiva parcial, já que tem como foco a individualidade, e não o coletivo como pensava Hegel, pois, apesar de visar direitos que sejam universalizáveis a todos, ele ainda pensa em como tais direitos refletiriam sobre um indivíduo.

O direito, a dignidade e o próprio respeito devem ser iguais de modo universal para todos os homens livres, sem fazer diferenciação de classe ou status social, como havia sido pensado por Hegel. Para recuperar esses direitos que são perdidos com os desrespeitos, Honneth afirma serem necessárias as lutas sociais.

O terceiro momento seria o das relações de solidariedade, que segundo Honneth possibilitam um respeito universal, e ainda, é dentro de uma comunidade que possui seus valores definidos com significações compartilhadas, que seria possível para o sujeito encontrar a valorização de características que são individuais a um sujeito.

A solidariedade é “uma espécie de relação interativa em que os sujeitos tomam interesse reciprocamente por seus modos distintos de vida, já que eles se estimam entre si de maneira simétrica” (HONNETH, 2003. p.209).

Nesta terceira etapa, é muito clara a influência hegeliana, onde se prevê uma integração do particular no universal. O que Honneth tenta fazer neste momento é justamente demonstrar a importância de um respeito universal, de haver uma integração universal, no entanto, deixa claro que em meio a valores acordados por todos, tem que permitir que o sujeito expresse sua individualidade em meio a este universal de significações.

O reconhecimento defendido por Honneth está voltado para a questão da solidariedade, daí que partindo de relações amorosas e passando pelas relações jurídicas, é possível alcançar uma forma de reconhecimento que seja mútuo tanto na estima social quanto de solidariedade.

Nos escritos de Hegel do período de Jena, havia-se encontrado o conceito de “eticidade” para designar uma semelhante relação de reconhecimento própria da estima mútua; em Mead, por sua vez, pôde se encontrar, para a mesma forma de reconhecimento, não um conceito puramente formal, mas apenas o modelo da divisão cooperativa do trabalho, já institucionalmente concretizado. Da comparação de ambos os enfoques descritivos, tirou-se a conclusão de que um padrão de reconhecimento dessa espécie só é concebível de maneira adequada quando a existência de um horizonte de valores intersubjetivamente partilhado é introduzida como seu pressuposto; pois o Ego e o Alter só podem se estimar mutuamente como pessoas individualizadas sob a condição de partilharem a orientação pelos valores e objetivos que lhes sinalizam reciprocamente o significado ou a contribuição de suas propriedades pessoais para a vida do respectivo outro (HONNETH, 2003, p.198-199).

Quando os homens não são capazes de concordarem com alguns aspectos da estima social, essas relações se defrontam com conflitos, onde o mútuo reconhecimento se torna ausente. Honneth admite a existência de situações de não reconhecimento.

Mostrar-se-á então que Hegel, com seu conceito de “eticidade”, e Mead, com sua ideia de uma divisão democrática do trabalho, tentaram caracterizar apenas um tipo, particularmente exigente em termos normativos, de comunidade de valores, em cujo quadro toda forma de reconhecimento por estima está incrustada de modo necessário (HONNETH, 2003, p.199).

Como foram demonstrados três tipos de reconhecimento pensados por Honneth, existem também, segundo o filósofo, três formas de desrespeito, “a integridade do ser humano se deve de maneira subterrânea a padrões de assentimento ou reconhecimento” (HONNETH, 2003. p.213).

Honneth nos apresentará os momentos onde ele acredita haver o desrespeito: 1 - no primeiro momento, aos que afetam a integridade do corpo de indivíduos e por meio disso afetam sua autoconfiança básica; 2 - no segundo momento, a recusa de direitos não sendo possível o autorespeito nem a igualdade; 3- no terceiro momento, a referência negativa a determinados indivíduos ou grupos, afetando diretamente a autoestima.

No primeiro momento, temos como exemplo o estupro e a tortura, nesses casos, o indivíduo não consegue ser dono de forma livre do seu próprio corpo. Assim como o amor foi a relação considerada como fundamental para a formação do indivíduo, este momento de desrespeito é o que possui impacto mais profundo sobre o ser, pois abala toda a sua autoconfiança que havia sido conquistada de forma gradual por meio da experiência de relações afetivas, foi abalado o poder que acreditava (e deveria) ter de ser capaz de coordenar seu próprio corpo de forma autônoma. O eu dono do próprio corpo aqui não existe mais.

“A experiência de desrespeito sinaliza a denegação ou a privação de reconhecimento” [...] é “um tipo de desrespeito que toca a camada da integridade corporal de uma pessoa” (HONNETH, 2003, p.214). A primeira forma de desrespeito é a que afeta a integridade física dos indivíduos, logo, afetando sua autoconfiança que foi construída com base no reconhecimento pelo amor.

Aquelas formas de maus-tratos práticos, em que são tiradas violentamente de um ser humano todas as possibilidades da livre disposição sobre seu corpo, representam a espécie mais elementar de rebaixamento pessoal. A razão disso é que toda tentativa de se apoderar do corpo de uma pessoa, empreendida contra a sua vontade e com qualquer intenção que seja, provoca um grau de humilhação que interfere destrutivamente na autorrelação prática de um ser humano, com mais profundidade do que outras formas de desrespeito; pois a particularidade dos modos de lesão física, como ocorrem na tortura ou na violação, não é constituída, como se sabe, pela dor puramente corporal, mas por sua ligação com o sentimento de estar sujeito à vontade de um outro, sem proteção, chegando à perda do senso de realidade. Os maus-tratos físicos de um sujeito representam um tipo de desrespeito que fere duradouramente a confiança, aprendida através do amor, na capacidade de coordenação autônoma do próprio corpo; daí a consequência ser também, com efeito, uma perda de confiança em si e no mundo, que se estende até as camadas corporais do relacionamento prático com outros sujeitos, emparelhada com uma espécie de vergonha social (HONNETH, 2003, p.214-215).

Logo, o desrespeito seria a forma de violência que é cometida sobre um corpo físico, tornando o sujeito impossibilitado de ser livre sob seu próprio corpo, onde Honneth afirma que há um rebaixamento pessoal. Essas violências ferem a autoestima do indivíduo, sua autoestima e confiança pessoal, o sujeito se sente diminuído e não reconhecido como pessoa.

No segundo momento, temos o exemplo da escravidão, onde o indivíduo é privado de seus direitos, tem seus direitos negados, direitos que pertenciam a ele como membro igual de uma comunidade, fato que compromete o autorespeito. A habilidade que possui de se relacionar consigo mesmo vendo-se como parte da totalidade que possuía direitos iguais aos outros se perde nesta etapa.

A segunda forma de desrespeito acontece por meio da negação de direitos ao indivíduo, impede o autorespeito, pois dá ao indivíduo uma sensação de não possuir igualdade perante os outros. As violências que acabam por privar o indivíduo de direitos.

[...] na privação de direitos ou na exclusão social, não representa somente a limitação violenta da autonomia pessoal, mas também sua associação com o sentimento de não possuir o *status* de um parceiro da interação com igual valor, moralmente em pé de igualdade; para o indivíduo, a denegação de pretensões jurídicas socialmente vigentes significa ser lesado na expectativa intersubjetiva de ser reconhecido como sujeito capaz de formar juízo moral; nesse sentido, de maneira típica, vai de par com a experiência da privação de direitos uma perda de autorrespeito, ou seja, uma perda da capacidade de se referir a si mesmo como parceiro em pé de igualdade na interação com todos os próximos (HONNETH, 2003, p.216-217).

Privar um indivíduo de seus direitos não apenas afeta a interação social igualitária que ele pressupõe, mas além disso, afeta suas expectativas, pois não é reconhecido como um sujeito que seja capaz de possuir juízo moral, não tem mais como referência o si mesmo igual aos que estão próximos.

No terceiro momento, temos como exemplo a humilhação ou desvalorização seja de um indivíduo específico ou de um grupo no qual está inserido. Aqui, o indivíduo não mais se relaciona, pelo fato de acreditar que não possui mais valor, individualmente ou coletivamente, e perde sua autoestima. A capacidade que antes possuía de ver a si mesmo como indivíduo que detém características que são passíveis de estima se perde.

A terceira forma de desrespeito é direcionada ao valor que certos grupos possuem, quer dizer que aqui ocorre uma degradação em relação à “algumas formas de vida ou modos de crenças, considerando-as de menor valor ou deficientes, ela tira dos sujeitos atingidos

toda a possibilidade de atribuir um valor social às suas próprias capacidades” (HONNETH, 2003, p.217).

Ter suas crenças ou modo de vida desrespeitado, é depreciativo, é depreciar o indivíduo. Os indivíduos sentem que o modo como conduzem sua vida não tem uma carga positiva dentro da comunidade na qual vivem.

A degradação valorativa de determinados padrões de autorealização tem para seus portadores a consequência de eles não poderem se referir à condução de sua vida como a algo que caberia um significado positivo no interior de uma coletividade; por isso, para o indivíduo, vai de par com a experiência de uma tal desvalorização social, de maneira típica, uma perda de autoestima pessoal, ou seja, uma perda de possibilidade de se entender a si próprio como um ser estimado por suas propriedades e capacidades características (HONNETH, 2003, p. 217-218).

Degradar valores significa uma perda de identidade do sujeito. O desrespeito é empecilho para autorealização do sujeito, tanto no âmbito pessoal quanto no público.

Portanto, o que aqui é subtraído da pessoa pelo desrespeito em termos de reconhecimento é o assentimento social a uma forma de autorealização que ela encontrou arduamente com o encorajamento baseado em solidariedades de grupos. Contudo, um sujeito só pode referir essas espécies de degradação cultural a si mesmo, como pessoa individual, na medida em que os padrões institucionalmente ancorados de estima social se individualizam historicamente, isto é, na medida em que se referem de forma valorativa às capacidades individuais, em vez de propriedades coletivas; daí essa experiência de desrespeito estar inserida também, como a da privação de direitos, num processo de modificações históricas (HONNETH, 2003, p.218).

Novamente, ressaltamos que essas degradações descritas por Honneth, se voltam ao indivíduo enquanto pessoal, individualmente. O filósofo não se refere a degradações que sejam voltadas para grupos ou povos, Honneth privilegia uma valoratividade do indivíduo, e não do coletivo. Parece que Honneth propõe uma realização da individualidade de cada sujeito pelo amor, pelo direito e pela solidariedade, e não, necessariamente, o reconhecimento destes pela coletividade. Quando se refere ao terceiro modo de desrespeito e fala sobre um coletivo, este é sempre determinado, fala-se de um grupo específico e individual de sujeitos e não ainda de uma totalidade.

Tais exemplos são dados por Honneth para mostrar que tais formas de desrespeito e degradação são impedimentos para a realização do sujeito numa totalidade. Todas as relações que demonstrou como importantes nos três âmbitos que permitem o reconhecimento dos indivíduos, que permitem que sejam livres de forma efetiva, têm uma possibilidade negativa dentro de si, que impede tal realização efetiva da liberdade, que

impede o indivíduo de se integrar com suas individualidades dentro de uma totalidade coletiva, da sociedade.

No entanto, no terceiro momento, de humilhação e desvalorização, Honneth trará os dois lados do desrespeito, onde, se por um lado tais situações ameaçam a identidade dos indivíduos, por outro lado, essa forma de desrespeito estaria na base das lutas por reconhecimento. Acredita que esse desrespeito pode ser a força que move o desenvolvimento da sociedade, ao passo que se torna um impulso motivacional para as lutas sociais, já que existem aqueles que impedem a realização do bem viver. O sucesso ou fracasso das ações geram sentimentos que são as reações afetivas, “toda reação emocional negativa que vai de par com a experiência de um desrespeito de pretensões de reconhecimento contém novamente em si a possibilidade de que a injustiça infligida ao sujeito se lhe revele em termos cognitivos e se torne o motivo da resistência política” (HONNETH, 2003, p.224).

Porém, se todo esse rebaixamento e humilhação que o indivíduo pode sofrer, e sofre, realmente coloca em risco a perda de identidade desse sujeito, existe ainda um outro lado, onde Honneth acredita que estas se fazem como base fundamental para que haja o reconhecimento. O desrespeito seria um impulso motivador para que indivíduos entrem em lutas sociais, à medida que são impedidos de realizar seus desejos e viver bem.

Simplesmente porque os sujeitos humanos não podem reagir de modo emocionalmente neutro às ofensas sociais, representadas pelos maus-tratos físicos, pela privação de direitos e pela degradação, os padrões normativos do reconhecimento recíproco têm uma certa possibilidade de realização no interior do mundo da vida social em geral; pois toda reação emocional negativa que vai de par com a experiência de um desrespeito de pretensões de reconhecimento contém novamente em si a possibilidade de que a injustiça infligida ao sujeito se lhe revele em termos cognitivos e se torne o motivo da resistência política (HONNETH, 2003, p.224).

Resumidamente, Honneth acredita que situações desrespeitosas do cotidiano, desencadeiam conflitos por reconhecimento, onde tais conflitos são fundamentais para o desenvolvimento moral tanto da sociedade quanto dos indivíduos. Deseja mostrar que a eticidade que tem por base o amor, o direito e a estima social é formal, a menos que seja construída na interação social.

Hegel acredita que a elevação na busca pelo universal se dá através da alteridade, da diferença. Por meio desta, a eticidade natural se desdobra e se eleva sucessivamente, até atingir um estado de unidade que reúne em si mesmo o particular e o universal, sendo

este representado pelo Estado. Honneth concorda com Hegel neste ponto, de perceber que não é meramente uma tensão moral, de que os conflitos são resolvidos no âmbito social, permitindo que haja o movimento ético na luta social. No entanto, a crítica de Honneth atinge a teoria da consciência presente em Hegel, o filósofo acredita que as análises de Hegel vão passando das formas de interação social e ética para uma análise de etapas da construção individual, dessa forma, não concebendo mais as relações de comunicação como sendo anteriores aos indivíduos e agente mediador da consciência individual, mas, como sendo apenas mediador do processo de universalização.

Essas formas de desrespeito, essas feridas, impactam na consciência das pessoas, de forma a mobilizá-las, sendo estas feridas uma espécie de forma motivadora. A humilhação, a degradação, são desrespeitos praticados contra um indivíduo, essas pessoas não são culpadas pelas injustiças que estão sendo cometidas sobre elas. As feridas têm força motivadora no sentido de que a injustiça acaba por clamar uma necessidade de mudança, a injustiça partilhada pelos indivíduos acaba por levar a união desses e logo, a lutas sociais, que significa brigar pela restauração do seu reconhecimento e busca pelo retorno de seu respeito.

Honneth parte da teoria do reconhecimento de Hegel para montar sua proposta, ao passo que um reconhecimento só é verdadeiro quando ocorre de forma mútua, ou seja, entre sujeitos e coletivos que se reconhecem de forma igual. Por meio desse reconhecimento é que alcançamos a liberdade, na medida em que reconheço o outro como o outro de mim mesmo, como um igual que detém direitos e deveres, que participa de uma coletividade, que possui seus desejos individuais integrados ao desejo do todo, por meio do mútuo respeito da liberdade do outro. Honneth, então, relê as três vontades de Hegel – Vontade Universal, Vontade Particular e Vontade Singular - em três tipos de liberdade – Liberdade Indeterminada, Liberdade Determinada e Liberdade Social - e as associa, assim como Hegel, aos três momentos da *Filosofia do Direito*: Direito Abstrato, Moralidade Subjetiva e Moralidade Objetiva. Dessas três formas de reconhecimento, que se dão ao longo da vida de um indivíduo, Honneth nos mostra o outro lado, quando ocorre o desrespeito em cada uma dessas esferas, logo, três formas de desrespeito: Violência contra o corpo físico, Negação e privação de direitos a um sujeito e Humilhação e desvalorização de um indivíduo ou de seu grupo. Apesar desses momentos serem degradantes, pois vão contra o respeito a liberdade e aos direitos do outro, o terceiro momento possui seu lado positivo necessário, onde ao sofrer humilhação ou desvalorização, o indivíduo luta para



reconquistar o seu direito e restaurar o que foi perdido e antes formado ao longo dos âmbitos éticos. Logo, conclui-se que, na visão de Honneth, a luta social é *médium* de melhoria, é instrumento de superar a injustiça cometida contra um indivíduo isolado ou contra um grupo social ao qual se está inserido. A religião, como veremos adiante, terá papel fundamental no impulsionar desses indivíduos para a luta.

## 2. Eticidade hegeliana

Começamos com uma apresentação do tema da liberdade em Hegel, pois é com o objetivo de alcançar a liberdade efetiva e concreta do homem que o filósofo alemão irá traçar não somente o caminho da eticidade, mas também toda sua filosofia, perpassando também os âmbitos da estética, da lógica e da religião. A vontade transformada em liberdade tem um ponto culminante de sua concretização, sendo possível em plenitude no âmbito do Estado, ponto auge da eticidade.

Iniciamos com uma vontade arbitrária, que formata escolhas do próprio indivíduo para si mesmo. Se tal vontade reinasse haveria somente a discórdia e a injustiça, visto que a vontade e o desejo individualista de cada um reinaria sobre o outro sem a preocupação com o bem-estar ou a convivência na comunidade no qual se está inserido. Por isso, tal vontade arbitrária deve ser superada através da vontade livre.

A vontade livre passa por três caminhos para ser efetivada. A vontade universal, a qual tem como pensamento apenas si mesmo, completamente indeterminada, ilimitada e autoreferencial. A vontade particular que é o momento no qual nos é apresentado o sujeito determinado, o mundo externo ao si mesmo que impõe determinações ao eu, possui conteúdos já formulados. A vontade singular que é o momento de unidade entre universal e particular, onde se pode pensar sobre si mesmo na presença da realidade externa determinada, e é somente neste ponto da vontade singular que a vontade livre é concretizada, e com isso, a liberdade pode enfim ser efetivada.

A liberdade objetiva efetivada definida enquanto “estar junto de si mesmo (ou consigo mesmo) no seu Outro” (HEGEL, 2012a, §24, p.80) precisa de um âmbito que permita ao indivíduo estar junto de si numa reflexão sobre si com interesses individuais e também conviver com o outro, estar na presença do outro, respeitar o outro, pensar no outro e na comunidade ao qual pertence. Este âmbito possível em plenitude é o Estado.

É com a intenção de ter um homem integrado e efetivamente livre que Hegel formula sua teoria política nos apresentando três momentos da eticidade: Família, Sociedade Civil e Estado. Para que os indivíduos alcancem essa liberdade efetiva no Estado, eles precisam passar ainda pela Família e pela Sociedade Civil.

O Estado é posto como a fase derradeira de um processo lógico que tem início na comunidade familiar e decorre das insuficiências da estrutura desta comunidade (onde a integração é feita pelo amor) em organizar a vida

societária. Da insuficiência da Família decorre a organização denominada Sociedade Civil, onde seus momentos se qualificam pelos seus interesses particulares. A Sociedade Civil por si mesma não é capaz de organizar os interesses antagônicos e integrá-los numa universalidade orgânica, já que os seus interesses são atomizados. O Estado é visto como uma necessidade lógica: é o único capaz de organizar e integrar racionalmente os interesses universais da particularidade (SOUSA, 2003, p.5).

Está claro que para justificar a necessidade do Estado, Hegel nos apresenta mais uma vez sua tríplice dialética. Partindo da insuficiência do âmbito da Família onde as integrações ocorrem por amor, laços sanguíneos, estas se dissolvem em várias famílias formando a Sociedade Civil que é unida por interesses particulares e não é capaz de integrá-los. Chega-se ao Estado que se afirma pela necessidade de superar a insuficiência presente nos âmbitos anteriores, é o único que pode integrar os interesses particulares num universal. Quando dizemos etapas, superação, insuficiência, não queremos dizer que estas são completamente negadas e somente a superior e presente é tida como a verdadeira, devemos lembrar que o pensamento hegeliano é um contínuo *Aufhebung*, a etapa atual tida como superior é uma negação, conservação e elevação de momentos anteriores, então não é simplesmente dizermos que o anterior não possui valor, são momentos necessários para que se alcance a etapa verdadeira atual<sup>9</sup>. O Estado pressupõe fundamentalmente a Família e a Sociedade Civil.

Dentro do Estado, cada indivíduo reconhece todos os outros e é reconhecido como portador de direitos, os direitos são mutuamente reconhecidos. O Estado, não é, portanto, separado da Família e da Sociedade Civil, é uma superação que conserva as diferenças presentes nesses âmbitos, os três momentos estão integrados. É, no entanto, somente no Estado que o indivíduo consegue alcançar a liberdade concreta.

Essa liberdade não é mais particular, mas singular<sup>10</sup> se torna universal através de uma constituição que o povo nação sancionou livremente. A liberdade só será efetiva quando os indivíduos tomarem consciência dela, na medida em que surge como direito no momento da universalização que foi proporcionada pela Constituição, que só foi possível através da vontade universal dos indivíduos reconhecidos como cidadãos, sendo permitido se reconhecerem assim através da representação política do Estado. É somente

---

<sup>9</sup>Necessário lembrar, que ao se falar de saber verdadeiro, saber absoluto, verdade absoluta, esta não se refere, assim como Hegel, a um saber pronto e acabado. À medida que o tempo exige, as verdades mudam. Deve-se ressaltar ainda, que para Hegel, é necessário que o povo esteja ligado ao próprio tempo (*Zeitgeist*).

<sup>10</sup>É importante ressaltar a diferença em Hegel do particular para o singular. Ao falar de particular, refere-se ao si mesmo, diz respeito a um determinado indivíduo e apenas ele. Singular é o ser em si mesmo no outro, é o indivíduo em questão que já abarca a universalidade em si mesmo.

por meio da representação política que a vontade individual se eleva à vontade universal que é expressa na lei, na Constituição de um Estado, e somente por essa existência do Estado, da Constituição, da lei, que a liberdade pode se realizar de forma concreta.

A vontade humana só pode se realizar em plenitude num mundo ético. Na comunidade ética o espiritual substitui o meramente natural. O ético (eticidade) é, para Hegel, uma “segunda natureza”, diferente da natureza enquanto vontade simplesmente natural... esta “segunda natureza” aparece como costume (SOUSA, 2003, p.10). O ético pertence propriamente ao humano, de ordem subjetiva e objetiva, onde é permitido aos homens atuarem e se realizarem. A liberdade só pode ser realizada social e politicamente, ou seja, alguém só é livre quando precisa cumprir seus direitos e deveres, dentro de uma comunidade enquanto membro. Logo, não há liberdade isolada e sem limitações.

Com efeito, o mundo da cultura é a marca da realização do mundo humano, e esta é a verdadeira natureza do homem, uma natureza não natural, ou não apenas natural. O mundo do espírito - que compreende a organização familiar, social, ética, política, religiosa, artística e filosófica – é um mundo necessário, visto que não somos capazes de seguir nossos instintos como os animais, e temos que criar as nossas próprias regras de convivência como uma segunda natureza (SILVA, 2006, p.167).

O indivíduo que vive na natureza e tem por lei seu próprio arbítrio, não pode ser livre de forma efetiva. Se não há leis, direitos e deveres para cumprir, reinará a vontade do mais forte e assim também a injustiça. Quando falamos de deveres, parece-nos uma limitação, porém, Hegel encara como um momento, uma forma de libertação do homem.

A obrigação que nos liga apenas pode aparecer enquanto *delimitação* contra a subjetividade indeterminada ou contra a liberdade abstrata e contra os impulsos da vontade natural ou da vontade moral que determina a partir de seu arbítrio seu Bem indeterminado. Mas, na obrigação, o indivíduo tem antes sua *libertação*, de uma parte, da dependência em que está no mero impulso natural, assim como do abatimento em que se encontra enquanto particularidade subjetiva, nas reflexões morais do dever-ser e do poder-ser, e, de outra parte, da subjetividade indeterminada que não chega ao ser-aí e da determinidade objetiva do agir e que permanece *dentro de si*, enquanto uma inefetividade. Na obrigação, o indivíduo liberta-se para a liberdade substancial (HEGEL, 2010, §149, p.169-170).

O dever só é limitador da vontade enquanto esta for imediata e contingente, só é limitador da subjetividade enquanto esta for abstrata e não mediada, enquanto vontade isolada. Honrar o dever, para Hegel, não é um peso, é cumprir com uma situação ética na qual as relações já estão desenvolvidas e realizadas.

A liberdade só se realiza na convivência, e essa convivência só é possibilitada na medida em que há a superação das vontades subjetivas, imediatas. Cabe a ela própria administrar

de modo racional os problemas que surgirem dentro da comunidade. Logo, o Estado será a garantia e o próprio fundamento para a realização da liberdade concreta. Dentro do Estado, direitos e liberdades são conservados e respeitados enquanto racionalidade universal articulada e representada. A liberdade só se realiza plenamente quando o indivíduo se integra e se reconhece com a totalidade ética, o que só pode ocorrer quando o indivíduo se torna cidadão, ou seja, faz parte de um Estado com leis, e cujas leis sejam justas<sup>11</sup>.

A liberdade é a lei, enquanto a lei é racional, enquanto ela exprime o conteúdo da vontade individual racional, enquanto ela se apresenta como princípio *pensado*, pensável e que assim pode ser e é reconhecido pelos cidadãos [...] A essência do Estado é a lei, não a lei do mais forte, a lei do capricho, a lei da “generosidade natural”, mas a lei da razão em que todo ser racional pode reconhecer sua própria vontade racional (WEIL, 2011, p.60-61).

Ao fazer parte de um Estado cujas leis sejam justas, ao se reconhecer nessas leis, ao ser reconhecido, ao ter alcançado a liberdade concreta, o sujeito torna-se um universal concreto, a vontade livre que foi completamente realizada. O cidadão é, então, uma figura daquele que integra em si a vontade particular com o universal. Hegel possui a ideia de uma vida subjetiva que transcenda o próprio indivíduo, vendo a comunidade como uma corporificação do *Geist*<sup>12</sup>.

A Família, a Sociedade Civil e o Estado são, assim, três formas de realização da liberdade, “são manifestações do exercício e de efetivação da vontade verdadeiramente livre” (SOUSA, 2003, p.13). O indivíduo que é membro da Família é também alguém que participa de uma Sociedade Civil, que só se torna duradoura à medida que é estruturada e organizada pelo Estado. O Estado, como já citado anteriormente, será o único âmbito possível para a realização plena e completa da liberdade, sendo a liberdade incompletamente realizada nos âmbitos da Família e Sociedade Civil.

Família e Sociedade Civil antecedem o Estado, mas é somente no Estado que elas encontram suporte e fundamento. O Estado, no entanto, as precede idealmente:

---

<sup>11</sup>Justiça da lei é possível por meio da universalidade como lei igual para todos, conhecida e reconhecida, e por meio da racionalidade, onde não há privilégios.

<sup>12</sup>“Hegel usa *Geist* numa grande variedade de maneiras e em suas obras maduras tenta sistematizar os seus significados: 1.*Geist* denota mente humana e seus produtos; 2.*Geist* é o espírito subjetivo; 3.também inclui o espírito objetivo e absoluto; 4.Espírito objetivo, objetivação do *Geist* subjetivo, em costumes, leis, instituições; 7.Espírito do povo – *Volksgeist*; 8.Espírito da época – *Geist der Zeit* ou *Zeitgeist*; 9.Deus. Hegel não considerou que estes fossem sentidos distintos de *Geist*, mas fases sistematicamente relacionadas no desenvolvimento de um único *Geist*” (INWOOD, 1997, p.118-119).

[...] os indivíduos que medeiam sua autoconservação em relação com outras pessoas jurídicas e a família constituem, de maneira geral, os dois momentos, ainda ideais, a partir dos quais o Estado *surge* como seu *fundamento* verdadeiro. – Esse desenvolvimento da eticidade imediata mediante a cisão da sociedade civil-burguesa até o Estado, o qual se mostra como seu verdadeiro fundamento, e apenas tal desenvolvimento é a *demonstração científica* do conceito de Estado. – Porque, na marcha do conceito científico, o Estado aparece como *resultado*, visto que ele se mostra como fundamento *verdadeiro*, assim *suprassume* aquela *mediação* e aquele aparecer igualmente para a *imediatidade*. Na efetividade, por causa disso, o *Estado*, em geral, é antes o *primeiro*, no interior do qual a família primeiramente se desenvolve em direção à sociedade civil-burguesa e que é a ideia do Estado mesmo, que se dirime nesses dois momentos (HEGEL, 2010, §256, p.228-229).

A Família e a Sociedade Civil precisam do Estado para que não se resumam as relações a contradições caóticas, no entanto, o Estado não deve fazer desaparecer essas diferentes relações existentes na Família e na Sociedade Civil numa monótona unidade, ele deve dar vida efetiva à autonomia que elas possuem, lembrando que esta autonomia é relativa e não absoluta. O Estado integra em si as contradições e particularidades da Família e da Sociedade Civil, dando a elas a vida efetiva. O Estado é o âmbito que permite o desenvolvimento individual do cidadão, que a Família iniciou e não foi capaz de suportar, integrando-o na sociedade. A Sociedade Civil onde se inicia uma universalidade, ainda abstrata, terá sua efetivação no Estado, onde irá realmente integrar os cidadãos, onde se pensará no bem comum, e não mais uma integração movida pelo interesse egoísta. Cabe ressaltar, então, que Família e Sociedade Civil são anteriores ao Estado, mas não vieram necessariamente cronologicamente antes dele, elas se desenvolveram no interior do próprio Estado. Porém, há uma insuficiência que acaba por colocar o Estado como resultado lógico dos dois momentos anteriores, que é o fato da família e da sociedade civil não possuírem a percepção de seu desenvolvimento já dentro do Estado. É aqui que o Estado se torna claramente necessário à vida humana, à medida que vem primeiro historicamente e também é resultado lógico desse processo.

## 2.1 Família

A Família é a primeira forma de sociabilidade humana, é o primeiro núcleo social humano, ela é “como substancialidade imediata do espírito, a família determina-se pela sensibilidade de que é una, pelo amor, de tal modo que a disposição de espírito correspondente é a consciência em si e para si e de nela existir como membro, não como pessoa para si” (HEGEL, 1997, §158, p.149).

A família tem papel fundamental na formação do indivíduo, é base e condutora do indivíduo à sociedade, na qual se torna possível participar de grupos sociais, onde se formam identidade e diferença.

Nesta vida comunitária imediata o indivíduo adquire consciência de si através de outro indivíduo. É no âmbito da família que os laços afetivos são construídos por meio da unidade do amor. A unidade que se tem com o outro acontece por meio do amor, sendo este um sentimento, uma forma natural de expressão. Existe neste momento uma experiência do amor familiar, onde é possível subsistir e construir valores morais e princípios éticos.

A Família é marcada pelo casamento, fato ético imediato, é substancialidade ética. É através dessa ação ética que os indivíduos exercem seu livre-arbítrio e são reconhecidos publicamente, é pela família que os seres humanos são perpetuados. O casamento é a grande expressão de amor entre duas pessoas em unidade, acontece quando ambos reconhecem o amor do outro. Logo, dizemos que o casamento é a primeira instância em que temos presente o mútuo reconhecimento. Decidir pelo casamento é tomar uma decisão ética, ambos reconhecem as inclinações do outro. O casamento requer, ainda, o reconhecimento da família e também da comunidade.

Por meio do casamento, dois indivíduos se integram e se reconhecem como uma única pessoa de direito. Através da Família, como pessoa jurídica, passam a ter propriedade comum e é nesta que possuem sua realidade exterior. É função da Família educar e disciplinar seus filhos para que consigam viver socialmente. Segundo Hegel, a educação terá dois objetivos principais:

A respeito da relação familiar, sua *educação* tem a determinação *positiva* de que a eticidade seja levada nelas até o *sentimento* imediato, ainda sem oposição, e que o ânimo tenha ali vivido sua primeira vida no amor, na confiança e na obediência enquanto são o *fundamento* da vida ética, - mas, então, a respeito dessa mesma relação, a determinação *negativa* é elevar as crianças desde a imediatidade natural, em que se encontram originalmente, até a autonomia e a personalidade livre e, com isso, até a capacidade de sair da unidade natural da família (HEGEL, 2010, §175, p.182).

A objetividade da união ocorre nos filhos. Estes devem ser educados para serem cidadãos que possuem direitos e deveres, para pertencerem a sociedade civil.

A dissolução ética da família consiste em que os filhos, educados para serem personalidades livres, sejam reconhecidos em sua maioria como pessoas jurídicas,

capazes por um lado de ter sua propriedade livre e por outra, de fundar a sua família, os filhos como chefes e as mulheres como esposas.

Provém a dissolução moral da família de que os filhos, ao assumirem a personalidade livre, ao atingirem a maioridade, são reconhecidos como pessoas jurídicas e tornam-se capazes, por um lado, de livremente possuírem a sua propriedade particular e, por outro lado, de constituírem família, os filhos como chefes, as filhas como esposas. Nessa nova família passam eles a ter o seu destino substancial e, perante ela, recua a antiga família para a situação de origem e de ponto de partida, perdendo todo o valor jurídico o laço abstrato da origem (HEGEL, 1997, §177, p.161-162).

Cada casamento representa o abandono do vínculo de sua família de origem para fundação de uma nova família que é independente. Dissolvendo-se, uma família permite novos laços a partir de novas constituições. Com a unidade das famílias, com reconhecimento mútuo destas, é que se constitui a comunidade, a sociedade, se reconhecem enquanto proprietários.

A Família não é capaz de comportar o desenvolvimento das diferenças particulares, não consegue realizar os interesses dos indivíduos que a compõem, não é capaz de dar a unidade às diferentes particularidades.

Nela o indivíduo deixa a pura naturalidade e subjetividade e se afirma por meio do reconhecimento do outro, tornando-se um ser comunitário. Sua universalidade, no entanto, não é capaz de suportar a completa liberdade da particularidade, e devido a sua falta de coesão esta se dissolve (SOUSA, 2003, p.16).

Como possui seus fundamentos em parte na natureza, no dado que é imediato, numa individualidade biológica, na afeição pessoal, o âmbito da família não perdura. Com a morte dos pais, o filho adulto, se transforma em *pessoa privada* com fins próprios (WEIL, 2011, p.52). É preciso então que ela se dissolva, e essa dissolução se dá por meio de uma autonomia que os filhos irão adquirir através da educação proporcionada pelo próprio âmbito familiar com o auxílio da vida escolar. Para satisfazer suas necessidades a Família se amplia em comunidades familiares dispersas que se unem formando o âmbito da Sociedade Civil, que Hegel irá caracterizar como o “sistema das necessidades”.

Logo, a Sociedade Civil tem como estrutura o jogo de necessidades e de interesses daqueles que a constituem. Ressaltamos que seus membros cuidam cada um de seus interesses particulares, não há consideração por um interesse comum ou bem comum, não há como meta atingir um universal, mas juntar-se para que seja possível cada um satisfazer as próprias necessidades individualistas, “a pessoa concreta, que enquanto *particular* é a si fim, como um todo de carecimentos e como mescla de necessidade



natural e de arbítrio, é *um princípio* da sociedade civil-burguesa” (HEGEL, 2010, §182, p.189). Os outros sujeitos não passam de meios para que um indivíduo alcance seus fins.

## 2.2 Sociedade Civil

Na consideração hegeliana, a Sociedade Civil é composta de três momentos: 1- sistema das necessidades, relações de trabalho, satisfação de necessidades individuais; 2- proteção da propriedade e administração da justiça; 3- proteção e prevenção dos interesses individuais na comunidade por meio da polícia e das corporações.

A Sociedade Civil se funda no desejo particular de realizar suas ações por meio de interesses egoístas, não estão aqui visados os interesses universais. O indivíduo precisa estar em relação com os outros, só podendo se satisfazer por meio dos outros, precisa passar pela mediação da coletividade em que vive para realizar seus desejos, “mas a pessoa particular está, por essência, em relação com a análoga particularidade de outrem, de tal modo que cada uma se afirma e satisfaz por meio da outra e é ao mesmo tempo obrigada a passar pela forma da universalidade, que é o outro princípio (HEGEL, 1997, §182, p.168). A universalidade, neste âmbito, não é fim a ser alcançado, mas apenas meio. A Sociedade Civil precisa se dissolver pois o universal está a serviço do particular, o particular não realiza verdadeiramente uma participação na universalidade, e nem a universalidade é totalidade absoluta, é simplesmente relativa e formal. Esta totalidade é relativa pois não há a integração efetiva entre indivíduo e comunidade, entre particular e universal, já que veem o particular como arbítrio desenfreado, prevalecendo uma irracionalidade do que é contingente natural.

A particularidade para si, de uma parte, enquanto satisfação se despreendendo de todos os aspectos de seus carecimentos, de seu arbítrio contingente e de seu bel-prazer subjetivo, destrói a si mesma em suas fruições e destrói seu conceito substancial; de outra parte, enquanto infinitamente estimulada e numa total dependência da contingência externa e do arbítrio, assim como delimitada pelo poder da universalidade, a satisfação das necessidades como dos carecimentos contingentes é contingente. A sociedade civil-burguesa, nessas oposições e no seu emaranhamento, oferece o espetáculo igualmente do excesso, da miséria e da corrupção física e ética comuns a ambos (HEGEL, 2010, §185, p.189-190).

Na verdade, o que há é apenas uma ilusão de satisfação, pois essa satisfação contingente é satisfeita e logo surgem novas necessidades, o homem não consegue se realizar nesta satisfação, pois ela é sempre passageira. A liberdade neste âmbito é abstrata, pois é livre enquanto pensa e não é coagido por nenhum outro indivíduo, porém, ele não a objetivou,

e o mundo em que vive não condiz com a racionalidade humana, a liberdade aqui é subjetiva e confundida com o arbítrio. Esse arbítrio nunca é satisfeito justamente por sempre desejar novas coisas, a liberdade só se torna efetiva e real quando ela for universal e positiva.

Apesar dos efeitos negativos da Sociedade Civil, ela proporciona uma interação social que é necessária ao homem e retira os indivíduos de sua naturalidade e imediatez elevando-os à universalidade e a liberdade, ainda não efetiva, mas formal e abstrata. Mas é também neste âmbito, que os indivíduos trabalham e formam sua cultura. Somente por meio do trabalho o indivíduo é capaz de se libertar das determinações da natureza, o homem satisfaz suas necessidades por meio das próprias criações, o homem transforma a natureza em produto e consome. O trabalho liberta e forma, proporciona ao homem a formação (*Bildung*) ou a cultura através de dois meios, teórico e prático; teórico no que se refere ao conhecimento do indivíduo no processo de produção econômico, e prático no que se refere às habilidades técnicas adquiridas por meio da repetição de gestos.

A ética, proporcionada pelo trabalho, dá ao homem uma segunda natureza, ele deixa de ser puramente natural e passa a ser ético, espiritual. Como se o trabalho desse espírito ao homem. Apesar de ser ainda uma liberdade formal<sup>13</sup>, o homem é livre pois não sofre mais determinações da natureza, as necessidades dos indivíduos não são mais naturais, mas sim criadas socialmente pelos próprios homens. O indivíduo trabalha e por meio desse trabalhar ele se socializa, o trabalho seria a mediação social entre o homem e a natureza, “a sociedade se organiza por e para e no trabalho” (WEIL, 2011, p.53).

O reconhecimento acontece nas relações entre trabalho e satisfação de necessidades, num espaço social. Reconhecimento é reconhecimento social. “Quando ao livre-arbítrio se reconhece e se lhe permite o direito de ser o intermediário que realiza o que é racionalmente necessário na sociedade civil e no Estado, estabelece-se uma determinação aproximada daquilo a que se chama na representação universal corrente: liberdade” (HEGEL, 1997, Nota§206, p.183).

A Sociedade Civil com sua liberdade abstrata – onde não há integração entre particular e universal, organizada pela busca cega de satisfazer suas necessidades particulares sem a preocupação com o bem geral – causa a “produção de espetáculos extremos e violentos:

---

<sup>13</sup>... o conceito de liberdade formal como “arbítrio” (*Willkür*), ou seja, como vontade particular” (GONÇALVES, 2001, p.224).

de um lado, o luxo e refinamento; e, de outro, a degradação e corrupção física e ética” (SOUSA, 2003, p.24). A cultura proporciona ao trabalho maior desenvolvimento e enriquecimento de seu processo, à medida que fica cada vez mais autônomo e o leva à especialização, que é realizar apenas determinada tarefa. Ao passo que o trabalho se aperfeiçoa e se divide, ele se torna mecânico e cresce a produção, mas, crescem aqui também a concentração de riqueza e a miséria.

Caso se impuser à classe mais rica o encargo direto, ou se os meios diretos estivessem presentes aí numa outra propriedade pública (ricos hospitais, fundações, conventos), de manter a massa que se encaminha para a pobreza numa situação de seu modo de vida regular, assim seria assegurada a subsistência dos carecidos, sem ser mediada pelo trabalho, o que seria contrário ao princípio da sociedade civil-burguesa e ao sentimento de seus indivíduos de sua autonomia e honra; - ou se ela fosse mediada pelo trabalho (mediante a oportunidade desse), assim seria aumentada a quantidade dos produtos, em cujo excesso e em cuja falta de um número de consumidores eles próprios produtivos consiste precisamente o mal, o qual de ambos os modos apenas se amplia. Aqui aparece que a sociedade civil-burguesa, apesar do seu *excesso de riqueza, não é suficientemente rica*, isto é, não possui, em seu patrimônio próprio, o suficiente para governar o excesso de miséria e a produção da população (HEGEL, 2010, §245, p.223).

A desigualdade é condicionada pela contingência de um capital ou pelas aptidões de cada indivíduo, que são desiguais por natureza. Ela só pode ser superada se um indivíduo se integrar a um sistema de necessidades, que se daria pela participação em uma associação de mesma atividade (trabalho), que seriam as classes. Hegel faz uma distinção entre três classes<sup>14</sup>: Classe substancial ou imediata, Classe intermediária ou industrial e Classe universal.

A Classe substancial é aquela na qual o homem possui contato direto com a natureza e dela tudo é obtido, a agricultura;

A riqueza da classe substancial reside nos produtos naturais de um solo que ela trabalha. Este solo só pode ser, rigorosamente, propriedade privada e o que exige é não uma exploração indeterminada, mas uma transformação objetiva. Como o trabalho e o ganho estão ligados a épocas fixas e singulares e como os proventos dependem das alterações no decurso da natureza, a finalidade econômica é uma previdência do futuro. Mas porque as suas condições lhe dão um modo de se realizar em que são meios secundários e reflexão e vontade próprias, a alma da classe substancial possui uma moralidade objetiva imediata que se funda na família e na boa-fé (HEGEL, 1997, §203, p.180).

---

<sup>14</sup>Ao falarmos de classes aqui, nos referimos as funções sociais especializadas.

A Classe industrial é aquela que transforma os produtos naturais através do trabalho de acordo com as necessidades e interesses de outros, fazendo também a distribuição – o comércio;

Ocupa-se a classe industrial da transformação do produto natural, e seus meios de subsistência vêm-lhe do trabalho, da reflexão, da inteligência e também da mediação das carências e trabalhos dos outros. O que produz e o que consome deve-os essencialmente a si mesma, à sua própria atividade. Pode dividir-se a sua atividade em trabalho para as carências individuais concretas e trabalho por encomenda dos indivíduos, que é o artesanato. O trabalho em massa, mais abstrato, destinado a carências ainda individuais, mas por uma encomenda mais universal, é o da indústria, e a atividade de troca dos produtos particulares uns pelos outros, principalmente por dinheiro, que é onde se realiza o valor abstrato de todas as mercadorias, constitui o comércio (HEGEL, 1997, §204, p.181-182).

A Classe universal seria aquela que se ocupa dos interesses gerais, são os responsáveis por organizar o trabalho social, concretamente os funcionários públicos;

A classe universal ocupa-se dos interesses gerais, da vida social. Deverá ela ser dispensada do trabalho direto requerido pelas carências, seja mediante a fortuna privada, seja mediante uma indenização dada pelo Estado que solicita a sua atividade, de modo que, nesse trabalho pelo universal, possa encontrar satisfação o seu interesse privado (HEGEL, 1997, §205, p.182).

No entanto, Hegel afirma que essa divisão só é racional se cada indivíduo for livre para escolher sua função, sua profissão, dentro de uma determinada classe. O indivíduo só consegue realizar seus interesses se for membro de uma sociedade, e este só se torna membro quando faz parte de uma dessas classes, logo, o indivíduo só se realiza estando dentro de uma classe. Estas classes, ou corporações - ou ainda estamentos -, seriam para Hegel a segunda raiz ética do Estado, vindo depois da Família. Dentro da classe, o indivíduo afirma sua liberdade e também igualdade ao ter direito de escolha. No entanto o âmbito econômico não realiza a liberdade efetiva, e por isso, a Sociedade Civil permanece num momento particular de fins egoístas. A Sociedade Civil é assim desigual e ainda de racionalidade incompleta.

Desse modo se faz necessária a lei, onde limitam-se vontades particulares sob leis gerais e dê um tratamento igualitário e universal, mantendo, contudo, a ordem. O direito deve ser o responsável pela legalidade das relações econômicas. A Sociedade Civil deve fazer com que todos os seus membros reconheçam e sejam reconhecidos pelo direito, de forma que garantam sua universalidade e se auto-sustentem. Para Hegel, é tarefa da Sociedade Civil, e não do Estado, garantir a justiça na comunidade.

O direito, enquanto preceito geral, serve como uma forma de garantir a liberdade dos diversos interesses privados. Por meio da jurisdição procura-se resolver todos os conflitos privados, bem como assegurar a proteção do trabalho e da propriedade. Desse modo, o exercício da liberdade das diferentes vontades particulares é garantido, e o indivíduo se torna um membro reconhecido pela atividade que executa na comunidade (SOUSA, 2003, p.29).

No entanto, precisa-se mais que a resolução de conflitos particulares para a liberdade se efetivar, precisa-se do Estado, onde se resolvam os conflitos de contradições sociais. E é por meio da polícia que o Estado consegue assegurar a ordem dentro da Sociedade Civil, que tem como função regular e vigiar as contradições socioeconômicas, a manutenção da ordem.

As corporações seriam uma espécie de mediação entre o indivíduo e vida comunitária, agrupando pessoas de mesmo trabalho, evitando a dispersão dos interesses privados em impessoais e em pequenos grupos. Essas corporações são constituídas de membros de mesmas aptidões e profissões que visam defender os interesses comuns daquela determinada categoria. A corporação substituirá o espaço que ficou devido à dissolução do âmbito da Família. Através das corporações, o indivíduo adquire seu ser social, sua honra profissional e é só por meio dela que ele é legalmente e politicamente reconhecido, logo, o indivíduo só garante sua efetividade de participação e reconhecimento no Estado à medida que tem uma profissão integrada em uma das três corporações.

O membro de uma corporação não precisa procurar estabelecer, noutras demonstrações exteriores, o valor dos seus recursos e do seu sucesso. É-lhe, ao mesmo tempo, reconhecido que pertence a um todo, que ele mesmo é um membro da sociedade em geral e que o seu interesse e esforço se orienta para fins não egoístas desta totalidade. A sua honra está, portanto, no seu lugar social (HEGEL, 1997, §253, p.213).

As corporações são vistas por Hegel como a base de uma representação popular onde há um reconhecimento civil dos mesmos interesses realmente existentes. Através da representação política, as corporações têm como finalidade garantir a participação política de seus membros, sendo, porém, submissas ao poder público e controladas por instituições fiscalizadoras. Pois, se não houver essa supervisão por parte do Estado, os grupos afloram seus egoísmos e não há como preservar a liberdade.

Todos devem fazer parte de uma classe, de modo que seja possível a promoção de produtos para satisfação de suas necessidades. Além disso, os meios e fins de produção seriam comunitários, se pensarmos que não se produz apenas para nós mesmos, mas também para os outros. A subjetividade e honra do indivíduo se dá pelo trabalho livre na integração de uma dessas classes.

Pertencer a uma classe não deve ser visto pelo homem como uma mera necessidade externa e uma limitação imposta a si. Quer dizer apenas que Hegel acredita que o homem deve ser alguma coisa, e logo, pertencer a uma dessas classes. Ao ganhar reconhecimento de pertencer a uma determinada classe ele conquista a efetiva realidade e a objetividade ética.

É quase sempre na juventude que o indivíduo primeiro se revolta contra a ideia de se decidir por uma classe particular, que considera como limitativa da sua vocação para o universal e como exigência puramente extrínseca. Essa revolta está, porém, ligada ao pensamento abstrato, preso ao universal ainda irreal, que não sabe que, para existir, o conceito se introduz na diferença entre o conceito e a realidade e, portanto, na determinação da particularidade. Só assim pode alcançar a realidade e a objetividade morais (HEGEL, 1997, Nota§207, p.184).

Hegel foi o responsável por dividir definitivamente Sociedade Civil e Estado, Estado enquanto corpo político. Só é possível compreender a necessidade da Sociedade Civil por meio do Estado, que é suporte, fundamento e fim da Sociedade Civil.

A Sociedade Civil se faz por meio das relações de direitos e economia, é a regulamentação jurídica das relações econômicas. Ainda não de forma efetiva, mas também presente neste âmbito, uma regulação externa entre os indivíduos e marca a adesão do indivíduo ao Estado. A desigualdade econômica é aqui sustentada, pois este âmbito se move pelo egoísmo, onde reinam os interesses individualistas. É somente no Estado ético que Hegel encontra a união dialética de ordem e liberdade. A liberdade se objetiva na lei universal. A constituição se apresenta como expressão real, concreta e total dos interesses do povo.

### 2.3 Estado

O Estado seria para Hegel um todo orgânico, composto de membros autônomos que se reconhecem reciprocamente nos direitos universais. Como dito anteriormente, ressaltamos que o Estado não anula a Família e a Sociedade Civil, é momento onde a universalidade é representada e as particularidades presentes nos âmbitos anteriores são conservadas.

O Estado, como realidade em ato da vontade substancial, realidade que esta adquire na consciência particular de si universalizada, é o racional em si e para si: esta unidade substancial é um fim próprio absoluto, imóvel, nele a liberdade obtém o seu valor supremo, e assim este último fim possui um direito soberano perante os indivíduos que em serem membros do Estado têm o seu mais elevado dever. Nota: Se o Estado é o espírito objetivo, então só como membro é que o indivíduo tem objetividade, verdade e moralidade. A associação como tal é o verdadeiro conteúdo e o verdadeiro fim, e o destino dos indivíduos está

em participarem numa vida coletiva; quaisquer outras satisfações, atividades e modalidades de comportamento têm o seu ponto de partida e o seu resultado neste ato substancial e universal (HEGEL, 1997, §258, p.217).

O Estado é lugar da unidade, da conciliação dos conflitos, da individualidade integrada e da comunidade, é espaço da dignidade e do mútuo reconhecimento.

Cabe, pois, à Família a educação de base, e à Sociedade Civil o papel de desenvolver o indivíduo pelo trabalho, ambos convergindo na realização política da liberdade. Por meio da educação e do trabalho o indivíduo se forma para a liberdade, o resultado ético é o surgimento de um indivíduo livre, reconhecido e preparado para o exercício da cidadania (SOUSA, 2003, p.35).

O Estado só está verdadeiramente articulado quando for forte, pronto para abarcar a particularidade completa e livre dos indivíduos num universal e suportar sua prosperidade, ele assegura de forma efetiva os direitos da Família e da Sociedade Civil.

O Estado é a efetividade da liberdade concreta; mas a *liberdade concreta* consiste em que a singularidade da pessoa e seus interesses particulares tenham tanto seu *desenvolvimento* completo e o *reconhecimento de seu direito* para si (no sistema da família e da sociedade civil-burguesa), como, em parte, *passem* por si mesmos ao interesse do universal, em parte, como seu saber e seu querer, reconheçam-o como seu próprio *espírito substancial* e são *ativos* para ele como seu *fim último*, isso de modo que nem o universal valha e possa ser consumado sem o interesse, o saber e o querer particulares, nem os indivíduos vivam meramente para esses últimos, enquanto pessoas privadas, sem os querer, ao mesmo tempo, no e para o universal e sem que tenham uma atividade eficaz consciente desse fim. O princípio dos Estados modernos tem esse vigor e essa profundidade prodigiosos de deixar o princípio da subjetividade completar-se até o *extremo autônomo* da particularidade pessoal e, ao mesmo tempo, o *reconduz* para a *unidade substancial* e, assim, mantém essa nele mesmo (HEGEL, 2010, §260, p.235-236).

Hegel não crê que o Estado exista para os indivíduos e nem que os indivíduos existam apenas para servir ao Estado, por mais que em algumas passagens das obras hegelianas nos causem essa impressão. Como afirma Taylor

[...] o que vemos aqui é a noção dos fins e meios cedendo seu lugar para a imagem de um ser vivo. O Estado ou a comunidade possui uma vida mais elevada; suas partes estão relacionadas como partes de um organismo. Por conseguinte, o indivíduo não está a serviço de um fim separado dele; ele está, antes, servindo a um fim mais amplo que é a base de sua identidade (2014, p.415).

A liberdade só se torna completa e efetivada no Estado, pois, é somente ele o absolutamente universal. O indivíduo só terá consciência de sua liberdade no Estado, logo, este não pode ser algo estranho ao indivíduo. Para Hegel a força do Estado está justamente nessa articulação entre o todo e seus membros que são as partes. O Estado não pode atuar de forma despótica, impondo seus interesses, assim como os membros, agora cidadãos, não podem ter apenas desejos atomizados contra o governo. No Estado o

interesse privado é conservado e superado dialeticamente. A realização da liberdade é somente garantida nessa etapa da eticidade, pois é somente neste momento ético do Estado que o indivíduo tem a garantia de seus interesses pessoais presentes nas instituições públicas. A realização efetiva dessa liberdade é possível somente pela responsabilidade pessoal e pelo poder político no cumprimento aos deveres e respeito aos direitos. Direitos e deveres são parte de uma única e mesma relação.

Sempre se soube, embora algumas vezes se goste de afirmar o contrário, que não há *o homem*, mas somente homens, com um sexo, uma idade, uma posição social, um trabalho, pertencente não à *comunidade*, mas a uma comunidade, a uma família, a um povoado, a uma associação, a um país. O homem, diz Hegel, é livre: isso quer dizer que, num Estado livre, ele pode possuir e utilizar e consumir e se entender com outros homens; ou seja, por conseguinte, ele não reconhece como válido para ele o que não reconhece como sua própria decisão racional; o que quer dizer que esta liberdade é a do homem racional que só considera como decisão sua a decisão universal que vise ao Bem universal, a decisão racional, que é decisão do homem no indivíduo. Mas a liberdade não poderia ser real senão num mundo da razão, num mundo já (ou seja, historicamente) organizado, na família, na sociedade, no Estado (WEIL, 2011, p.52).

As vontades particulares devem ser conduzidas para a universalidade. O Estado precisa contar com a participação de todos, se assim não for, torna-se apenas um universal abstrato. Os cidadãos só alcançam seus direitos se forem tanto pessoas privadas quanto pessoas substanciais, sendo realizadas respectivamente, nas esferas da Família, da Sociedade Civil e das instituições do Estado e suas corporações. As instituições do Estado, permitirão aos indivíduos adquirirem um sentimento de patriotismo, que dá certeza e confiança para a conservação do universal, reconcilia direito e moralidade, é ver “a coisa pública como fim e fundamento substancial”.

O sentimento político, o patriotismo em geral, é como uma certeza que se funda na verdade (uma certeza apenas subjetiva não se funda na verdade, não passa de uma opinião) e é o querer transformado em hábito. Só pode resultar das instituições que existem no Estado pois nelas é que a razão é verdadeiramente dada e real, pois no comportamento em conformidade com estas instituições é que a razão adquire a sua eficácia. Este sentimento é sobretudo o da confiança (que pode vir a ser uma compreensão mais ou menos cultivada) e da certeza de que o meu interesse particular e o seu interesse substancial se conservam e persistem dentro do interesse e dos fins de um outro (no caso, o Estado) e, portanto, dentro da sua relação comigo como indivíduo. Daí provém, precisamente, que o Estado não seja para mim algo de alheio e que, neste estado de consciência, eu seja livre. Nota - Dá-se muitas vezes o nome de patriotismo à disposição para sacrifícios e atos extraordinários, mas o que ele é essencialmente é a disposição de consciência que, nas situações e circunstâncias habituais, leva a considerar a vida coletiva como a base substancial e o fim. Esta consciência que perdura no decorrer da vida e em todas as situações é que é, depois, a base da disposição para esforços extraordinários. Como, porém, há muitos homens que são mais facilmente corajosos do que justos, facilmente se persuadem eles de que possuem esse patriotismo extraordinário para com isso se autorizarem a dispensar-se aquela



verdadeira disposição da alma ou para se desculparem de não possuí-la. Quando, por outro lado, se consideram os sentimentos cívicos como o que constitui um início e pode surgir de representações e pensamentos subjetivos, são eles confundidos com a opinião pois falta-lhes, em tal consideração, a sua verdadeira base que é a realidade objetiva (HEGEL, 1997, §268, p.230-231).

O patriotismo é válido quando for reconhecido por todo coletivo, não usado por indivíduos particulares para realizar seus próprios interesses. No entanto, para que seja reconhecido pelo todo, o patriotismo só pode surgir a partir do Estado, momento real e racional, onde possibilita o reconhecimento dos cidadãos e traz a questão da confiança, onde os cidadãos podem acreditar que o patriotismo pode vir a ser um reconhecimento deles mesmos, onde seus interesses individuais integrados no universal possam ser garantidos. O sentimento cívico não pode ser a mera opinião, mas deve possuir uma realidade objetivada, uma razão, possibilitada na figura do Estado.

Para Hegel, um grande erro é considerarmos o Estado sob o âmbito jurídico, sendo ele pertencente ao âmbito ético. O Estado não é como um indivíduo submetido às determinações jurídicas, pois se assim fosse retornaríamos ao jusnaturalismo. O Estado não se encontra sob determinações, ele é o nível mais alto de expressão da eticidade e encontra em si o direito abstrato e a moralidade como momentos anteriores e inferiores ao próprio Estado.

O direito é afirmado no seio da comunidade política, na cultura, através de um reconhecimento entre os indivíduos de uma sociedade, por isso ele rejeita a concepção jusnaturalista, pois o direito jamais pode se basear na natureza, pois estando neste estado de natureza o indivíduo não consegue reconhecer que possui direitos e deveres. A ideia de direito só pode provir de um espaço onde haja vontades livres e iguais, devendo sair do estado de natureza.

Além disso, o jusnaturalismo toma como base a liberdade do indivíduo em sua particularidade para construir as relações sociais e políticas, definindo a liberdade universal como limitação recíproca de liberdades particulares, permanecendo tal unificação de liberdade particulares em algo exterior. A superação dessa exterioridade é para Hegel algo mecânico, já que não estabelece uma ligação orgânica entre os singulares. Sem essa ligação orgânica, sem essa vida, não há como alcançar uma universalidade ética.

Além da teoria jusnaturalista, Hegel também faz críticas ao contrato social, pois, o contrato é algo pertencente ao âmbito do direito privado, se o direito só pode acontecer

dentro de um espaço de vontades livres e iguais, e este é possibilitado somente pelo Estado, não é possível falar de contrato num âmbito de indivíduos que vivem em estado de natureza, logo, há incoerência racional neste pensamento. O Estado enquanto totalidade ética real, movimento vivo da história universal, não pode ser uma construção imaginária, pois em Hegel, ele já é a efetivação máxima do espírito objetivo, é a realização da vontade racional concreta de um determinado povo. Logo, direito e liberdade efetiva concreta, dependem da existência do Estado.

O homem é um animal que desconhece a sua situação no universo e sofre por tal desconhecimento. Por um lado, ele não tem a eternidade divina e, por ter necessidades e carências é finito como qualquer outro animal; por outro lado, ele instaura a sua marca no mundo de forma permanente e diferenciada e tem consciência da sua situação singular e de sua finitude. Portanto, o lugar do humano é ambíguo: nem é o espaço da divindade, nem é o espaço da simples natureza, mas está situado na intermediação destas duas esferas. O lugar do humano, por excelência, é a esfera do espírito objetivo, cuja forma mais elaborada é o Estado, onde todas as atividades do espírito absoluto acontecem (SILVA, 2006, p.168).

Hegel acredita que esse contrato seja uma abstração criada através de uma metafísica do entendimento que não é capaz de atingir a realidade, de ser real, pois é limitada simplesmente pelo método da dedução. Em Hegel, a formação da totalidade não é concebida por meio de repouso ou harmonia, mas sim com a síntese e a negação. Logo, a formação da identidade só é possível tendo passado pelo processo da negação, nega a si mesmo e suprassume o momento de negação surgindo a identidade. Hegel deseja libertar a filosofia “das amarras” do entendimento, tomando para si a tarefa de substituir pela metafísica especulativa. É somente com a metafísica especulativa que é possível ter filosofias que são vistas como manifestações do universal de sua época. A verdade não pode residir na intuição sensível, nem no entendimento, e por isso, precisa passar a ser uma metafísica especulativa. Toda filosofia que se utilizar do método dedutivo terá um conhecimento produzido pelo entendimento, que será abstrato e parcial, não sendo capaz de atingir um conhecimento que seja universal do Ser, não é capaz de apreender sua efetividade, sua realidade. As teorias contratualistas foram vistas por Hegel como teorias políticas produzidas por abstração da realidade e, dessa forma, não passariam de ficções.

A efetivação da figura do Estado moderno não pode ser compreendida como a construção de algo engessado, algo mecânico, tornando a vida do ser humano melhor por meio do contrato. O Estado torna a vida do homem melhor, mas por ser algo efetivo, historicamente real, com valores éticos de conhecimento do universal por parte de todos,

como Hegel chama, eticidade. O indivíduo se re-insere na coletividade, como membro da própria família e das corporações, sob os deveres e direitos assegurados pelo Estado.

Ao falar de contrato, pressupõe-se direito privado e com isso a vontade particular. Seria uma espécie de relação de troca entre indivíduos que detêm vontade particular e o direito privado, transformando em direito à propriedade. A vontade particular é incapaz de se superar, já que o contrato é montado baseado em tais vontades. Podemos dizer que cada vontade se mostra soberana ao arbítrio.

Ou seja, a vontade particular para constituir a vontade soberana do Estado deve pelo contrato renunciar àquilo que é condição de sua realização por intermédio desse expediente que a supõe na sua integridade ou na sua unidade. Isto equivaleria à anulação da vontade por si mesma, o que abalaria profundamente a esfera do exercício do direito privado (BERNARDES, 2003, p.75).

O contrato pertenceria ao âmbito da sociedade civil, onde há a realização das vontades particulares por meio do trabalho, do comércio. Os indivíduos se relacionam por desejar a satisfação de suas necessidades, logo, o contrato não é capaz de abarcar a totalidade social que é encarnada no âmbito do Estado. A organicidade do Estado estaria perdida, já que por meio do contrato ocorreria apenas uma junção de vontades particulares. O Estado tem a função de manter a coesão por meio de uma universalidade, de vontades singulares, se fosse guiado pelas vontades particulares dos indivíduos não passaria de sociedade civil, de um jogo de interesses e necessidades, caindo na violência e degradação.

Nesse sentido, toda a teoria que pressupõe o contrato como a gênese do Estado possui, segundo Hegel, um vício de origem, a saber: reduzir a possibilidade da construção de uma instância universal que represente o bem comum mediante a salvaguarda e o exercício efetivo de direitos políticos a um ato que perfaz pela decisão individual, marcado pela lógica da carência, do desejo e da vontade particular (BERNARDES, 2003, p.75).

Nas palavras do próprio Hegel: “ a união dos indivíduos no Estado transforma-se num contrato que tem como base sua vontade particular, sua opinião e consentimento expresso e arbitrário” (HEGEL, 1997, §258, p.217).

É neste instante que Hegel demonstra a necessidade de uma instância que mantenha a coesão das relações políticas e sociais, para que inclua a totalidade da comunidade num devir universal da humanidade, transformando assim os membros de uma Família e de uma Sociedade Civil em um cidadão de Estado, que consiga ser responsável por seus atos e assim realizar seus direitos e deveres, essa instância deve ser soberana. A representação política se faz necessária para que haja a construção de uma cidadania conquistada e como efetivação do direito, esta é a base da garantia para uma democracia, motivo pelo qual

não podemos abandonar o pensamento hegeliano nos dias atuais. Devemos lembrar que para Hegel, um povo só é povo pleno quando se constitui em Estado.

Ao falar de homem, Hegel não se refere apenas ao ser vivo enquanto organismo, mas ao ser que seja capaz de pensar, de falar, de decidir, de sentir, de se relacionar, e para tudo isso é necessário que haja uma linguagem enquanto o conjunto de maneiras de se relacionar, de interpretar, de pensar seus próprios sentimentos e sua relação com o outro. A identidade é como cada um se situa nesse meio cultural. No entanto, essa linguagem, esses modos de relacionar e pensar e sentir só podem crescer e ser sustentados por uma comunidade, significa que o que somos, somos apenas por causa de uma cultura de uma comunidade. Logo, muitas das experiências que se tem seriam impossíveis de serem adquiridas fora de uma comunidade política, a cultura de onde se vive molda a experiência privada e acaba por constituir a experiência pública, já que ambas interagem intensamente. *Sittlichkeit* ou vida ética são os costumes, hábitos, as maneiras de viver de um povo. O Estado é o terceiro e último momento dessa *Sittlichkeit*.

Quando a experiência pública não tem mais significado para um indivíduo ocorre a chamada alienação.

Porém, a alienação surge quando objetivos, normas ou fins que definem as práticas ou instituições comuns começam a parecer irrelevantes ou até mesmo terríveis ou quando as normas são redefinidas de tal modo que as práticas parecem um simulacro delas. Uma boa quantidade de práticas religiosas públicas tiveram o primeiro destino na história; elas “pararam de funcionar” em gerações subsequentes e podem até ser vistas como irracionais ou blasfemas (TAYLOR, 2014, p.419).

Quando os indivíduos deixam de confiar no Estado, ele desaparece, porém, quando existem pessoas ou grupos que não mais confiam no Estado, ele tem que ter tolerância. O Estado é máxima racionalidade e universalidade, é a autoconsciência de Deus presente no mundo. O Estado sabe de seus fins e age conforme seus princípios.

O homem pode recuperar sua relação com a vida pública do Estado por meio do espírito absoluto<sup>15</sup>, que resgata essa identidade que se perdeu. O Estado é a expressão da

---

<sup>15</sup>O Espírito Absoluto é o conhecimento do Espírito pelo Espírito, o conhecimento do absoluto pelo absoluto. Espírito que se conhece em toda realidade, idêntico a toda realidade, que superou os limites do sujeito-objeto e se tornou pura liberdade, autodeterminação, infinitude. Espírito Absoluto tem a apreensão do absoluto, sendo absoluto e Deus idênticos, o conhecimento de Deus, apreensão do divino e do eterno. As fases do Espírito Absoluto - Arte, Religião e Filosofia - são modos pelos quais o ser humano pode tornar-se consciente do absoluto. Esses três momentos seriam sucessivas aproximações do Espírito que está em busca da plena liberdade e infinitude. Finitudes ainda podem existir na esfera da Arte e da Religião, e é somente na Filosofia que o Espírito Absoluto é absolutamente livre e infinito.

necessidade do espírito de ser pôr no mundo, sendo o ser humano veículo desse espírito cósmico<sup>16</sup>.

O Estado não vem para satisfazer as necessidades dos indivíduos, pois se assim fosse simplesmente estaria reproduzindo a lógica da sociedade civil. O Estado se realiza no momento em que os indivíduos aceitam livremente essa racionalidade que os governa e que os une uns com os outros. Ocorrendo essa aceitação de forma livre, é possível restaurar a função orgânica (viva) da própria coletividade, transformando indivíduos em cidadãos. Agora os cidadãos compreendem que a única forma de efetivar sua liberdade é se colocar a serviço da coletividade, do Estado. Colocando-se a serviço, em prol dessa comunidade e do Estado, os cidadãos dão conteúdo concreto a sua própria liberdade.

Ser plenamente livre no Estado é possível quando a contraposição que existe entre a necessidade social e a liberdade individual desaparece. “Assim, no espírito universal, tem cada um a certeza de si mesmo - a certeza de não encontrar, na efetividade *essente*, outra coisa que a si mesmo. Cada um está tão certo dos outros quanto de si mesmo” (HEGEL, 2012, 351, p.252).

Fazer parte das corporações significa ganhar honra, ao se organizar, se proteger e se desenvolver numa profissão é mostrar para a sociedade e ganhar o reconhecimento de que a função que exerce não pode ser substituída, é uma arte e habilidade necessária para a coletividade e totalidade do Estado. Fazer bem sua função é ganhar o reconhecimento de que se é peça fundamental na totalidade do Estado e não pode ser substituído.

A família educa seus filhos para serem bons cidadãos. Os laços construídos pela família são dissolvidos na figura de um indivíduo independente no âmbito da sociedade civil. Passa a ser uma espécie de “filho” na sociedade civil, ao passo que agora tem direitos e deveres.

É à família como todo substancial que começa por cumprir a proteção do indivíduo, tanto do ponto de vista dos meios e aptidões necessários para ganhar a sua parte da riqueza coletiva como daquele da subsistência e manutenção caso ele se mostre incapaz. Mas a sociedade civil quebra estes laços, aliena uns dos outros os membros da família e reconhece-os como pessoas independentes. No lugar da natureza inorgânica e do património onde o indivíduo obtinha a sua subsistência, coloca a sociedade civil o seu próprio terreno, e da sua contingência torna dependente a subsistência da família inteira. O indivíduo passa, pois, a ser um filho da sociedade civil. Pode esta reclamá-lo, mas o indivíduo adquire direitos sobre ela (HEGEL, 1997, §238, p.205-206).

---

<sup>16</sup>Espírito cósmico, TAYLOR, 2014, p.422. *Geist*, Deus.

As corporações, presentes na sociedade civil, acabam por assumir o papel de uma espécie de segunda família, já que os indivíduos se sentem acolhidos e com suas necessidades satisfeitas nesse âmbito. Como segunda família, também é a segunda raiz ética do Estado. A família é capaz de reconhecer na sociedade civil um âmbito de subsistência e qualificação profissional. A sociedade civil é caminho para o Estado na medida em que possui uma racionalidade que abrange relações comunitárias entre indivíduos.

O Estado não tem como finalidade garantir que aja um bom funcionamento do sistema econômico vigente, não é possível que ele exista para resolver todos os conflitos de interesses existentes ou que venham a surgir. Seu princípio seria o de despertar nos indivíduos, que são guiados pelos interesses particulares na sociedade civil, uma consciência universal, de interesse coletivo.

O Estado é a efetividade da ideia ética, - o espírito ético enquanto vontade substancial *manifesta*, nítida a si mesma, que se pensa e se sabe e realiza o que sabe e na medida em que sabe. No *costume*, ele [o Estado] tem sua existência imediata e, na *autoconsciência* do singular, no saber e na atividade do mesmo, a sua existência mediada, assim como essa, mediante a disposição de espírito nele [no Estado], como sua essência, seu fim e seu produto de sua atividade, tem sua *liberdade substancial* (HEGEL, 1997, §257, p.229).

A *Filosofia do Direito* de Hegel tem como princípio organizador a liberdade, “O Estado tem um só fim, o fim acima do qual nenhum fim é pensável: a razão e a realização da razão, a liberdade” (WEIL, 2011, p.55). O Estado aparece como “verdadeiro fundamento da substancialidade ética”, tendo como bases éticas que o antecedem no processo da liberdade, a família e a sociedade civil. “O Estado é a organização do poder político, isto é, do poder que persegue fins universais” (BOBBIO, 1986, p.152). O Estado deve se ater aos fins universais como a vida, a liberdade. Tudo que possui fins particulares, como a propriedade, enquanto parte da administração, fica a cargo da sociedade civil, o que significa dizer que na visão de Hegel, não cabe ao Estado ser dono de empresas.

Hegel não compreende o surgimento do Estado por meio do conflito individual entre os homens, mas sim através da sociedade civil, surge numa tentativa de administrar os conflitos existentes neste âmbito. O Estado possui um lugar supremo na *FD* de Hegel, é responsável por garantir toda estrutura montada nessa obra, é o resultado da efetivação, da concretização da liberdade humana. “Com isso, podemos entender porque Hegel afirma que o Estado é [...] o reino da liberdade efetivamente realizada, pois o Estado não existe na natureza, mas é fruto da criação humana como o meio-ambiente do homem” (SILVA, 2006, p.167).

O Estado hegeliano é a instância suprema da universalidade, logo, os cidadãos devem levar uma vida que seja universal, significa dizer que seus desejos e ações devem estar voltadas para o pensamento do universal, do bem comum. Os interesses particulares acabam por se universalizar.

Mas o governo deve ao mesmo tempo ser o universal positivamente absoluto, pelo que é a potência absoluta; e a questão reside sob todos os aspectos na diferença de que o governo seja verdadeiramente potência contra o particular, de que indivíduos estejam necessariamente no universal e no ético (HEGEL, 1991, p.67).

O Estado hegeliano é estamental, isso significa dizer que a preocupação deve estar voltada para o cuidado com as instituições, elas devem sempre ser fortalecidas. Nas próprias palavras de Hegel, o Estado é “autoconsciência particular elevada à sua universalidade” (1997, §258, p.217), sendo esta a racionalidade do Estado, que é a unidade entre universal e particular.

Todas essas formulações são parte de um Estado Ideal, um Estado pensado que tornou possível emitir juízos sobre os Estados históricos existentes. No entanto, este Estado Ideal não é algo que surgiu artificialmente, como uma criação ou invenção, ele existe para além das deficiências dos Estados históricos. É uma idealidade concretizada na realidade. O Estado é “realidade efetiva da liberdade concreta” (HEGEL, 1997, §260, p.225).

Os cidadãos são capazes de reconhecer a universalidade, porque nela se encontra a vontade particular de cada um expressa não de forma imediata, mas mediada por meio dos interesses dos outros. É impossível, na verdade, que se eliminem as vontades individuais, “o universal não se cumpre (realiza) nem tem validade sem o interesse, o saber e o querer particular, nem o indivíduo vive meramente para esses últimos como uma pessoa privada, sem querer ao mesmo tempo o universal e ter uma atividade consciente desta finalidade” (HEGEL, 1997, §260, p.225). O ético se mostra presente nessa mútua restrição de interesses.

Frente às esferas do direito privado e do bem-estar privado, da família e da sociedade civil-burguesa, o Estado é, de uma parte, uma necessidade *exterior* e seu poder superior, cuja natureza de suas leis, assim como seus interesses estão subordinados e são dependentes dela; mas, de outra parte, ele é seu fim *imane*nte e possui seu vigor na unidade de seu fim último universal e do interesse particular dos indivíduos, no fato de que eles têm *obrigações* para com ele, na medida em que eles têm, ao mesmo tempo, direitos (HEGEL, 2010, §261, p.236).

O Estado se realiza na mútua restrição de direitos e deveres e pela limitação das liberdades individuais por meio da mediação. Os interesses particulares não são reprimidos, mas

estão em concordância com o universal, com o bem comum. Temos em Hegel um estado ético-político, político que se fundamenta em bases éticas.

Em face do direito privado e do interesse particular, da família e da sociedade civil, o Estado é, por um lado, necessidade exterior e poder mais alto; subordinam-se-lhe as leis e os interesses daqueles domínios, mas, por outro lado, é para eles fim imanente, tendo a sua força na unidade do seu último fim universal e dos interesses particulares do indivíduo; esta unidade exprime-se em terem aqueles domínios deveres para com o Estado na medida em que também têm direitos. Nota: O Estado como realidade moral, compenetração do substancial e do particular implica que as minhas obrigações para com a realidade substancial sejam também a existência da minha liberdade particular, o que quer dizer que nele direito e dever se encontram reunidos numa só e mesma relação (HEGEL, 1997, §261, p.226).

O Estado é a máxima universalidade, pois abarca em si interesses particulares e da totalidade, sendo a própria liberdade concreta efetivada. Esse modelo de Estado é capaz de abarcar as diferenças e semelhanças em uma unidade de reconhecimento que seja solidária. Reconhecer e ser reconhecido, ter direitos e deveres, são características dos cidadãos desse Estado. O interessante desse modelo de Estado de Hegel é que percebemos que não bastaria apenas estar na presença do outro, mas devemos nos sentir com o outro numa verdadeira unidade.

O que há de abstrato no dever e consiste em menosprezar e até banir, como inessencial e indigno, o interesse particular não deixa, contudo, de persistir. A especulação concreta, a ideia, mostra como o momento da particularidade é também essencial e como é, portanto, necessária à sua satisfação. Ao procurar cumprir o seu dever, o indivíduo deve encontrar também o que é seu interesse pessoal e sua satisfação, de modo que, da sua situação no Estado, lhe advém um direito que da coisa pública faz sua coisa particular. Na verdade, não deve o interesse particular ser menosprezado e banido, mas sim conservado em concordância com o interesse geral para que, assim, um e outro sejam assegurados. O indivíduo que pelos deveres está subordinado, no cumprimento deles como cidadão obtém a proteção da sua pessoa e da sua propriedade, o respeito pelo seu bem particular e a satisfação da sua essência substancial, a consciência e o orgulho de ser membro de um todo. No cumprimento do dever com a forma de prestação de serviço para o Estado, assegura também a sua conservação e subsistência. Segundo o que tem de abstrato, o interesse geral estabelecerá apenas que os atos e serviços que solicita fossem cumpridos como deveres (HEGEL, 1997, Nota§261, p.227-228).

Se apresenta aqui um Estado constitucional, não sendo possível pensar o Estado de Hegel como totalitário, pois as instâncias mediadoras e as instituições sociais limitam o poder do Estado e dos governantes.

A constituição política é *em primeiro lugar*: a organização do Estado e o processo de sua vida orgânica *em vinculação consigo mesmo*, na qual ele diferencia seus momentos no interior de si mesmo e os desdobra até o *subsistir*. *Em segundo lugar*, enquanto uma individualidade, ele é um *uno excludente*, que com isso se relaciona com *outros* [Estados], assim, volta sua diferenciação



*para fora* e, conforme essa determinação, põe suas diferenças subsistentes no interior de si mesmo, na sua *idealidade* (HEGEL, 2010, §271, p.253).

A Constituição de uma sociedade já está vinculada ao Espírito do povo, significa dizer que uma Constituição não é criada, mas sim, constituída pela história do povo em questão, considerando seus hábitos, cultura e tradições. Assim sendo, a Constituição é o Espírito do povo. Hegel entende a Constituição não como forma escrita, mas como formação política, é o Espírito do povo representado, não um simples conjunto de normas regulamentadas. A Constituição feita está sempre em transformação, pois sempre se adequa ao momento atual do espírito do povo, mudando, por exemplo, em tempos de crise.

Hegel defende a representação política. Os estamentos/corporações têm a função política-representativa dentro da sociedade civil. A participação política se daria por meio das instâncias mediadoras de representação política.

O Estado concreto é o *todo articulado em seus círculos particulares*; o membro do Estado é um *membro* de tal *estamento*; apenas nessa sua determinação objetiva ele pode ser tomado em consideração no Estado. Sua determinação universal, em geral, contém o duplo momento de ser *pessoa privada* e, enquanto *pensante*, igualmente de ser *consciência* e querer do *universal*; mas essa consciência e esse querer não são, então, apenas vazios, porém *preenchidos* e efetivamente *vivos* quando estão preenchidos com a particularidade, - e essa é o estamento particular e a determinação -; ou o indivíduo é *gênero*, mas tem como gênero mais *próximo* sua *efetividade* universal *imane*nte. – Sua determinação viva e efetiva para o *universal* é alcançada, inicialmente, por isso, em sua esfera da corporação, da comuna etc. (§ 251), em que lhe é deixado aberta a possibilidade de ingressar, mediante sua habilidade, no estamento para o qual é capaz, entre os quais pertencer também ao estamento universal (HEGEL, 2010, §308, p.286-287).

A representação política no Estado hegeliano será a condição essencial para a realização concreta da liberdade como participante de uma vida ética. Hegel vê a história como o vir-a-ser da ideia de liberdade.

Hegel compreende a história como racional e como o desenvolvimento da autoconsciência da liberdade. O determinismo que parece implícito, tanto na ideia do fim da história quanto de uma racionalidade que guia o curso do mundo, opõe-se, visivelmente, à ideia da liberdade (SILVA, 2012, p.5).

Essa história seria para Hegel uma história política, pois o desenvolvimento da história se dá através da passagem de uma forma de governo a outra. O indivíduo só consegue se realizar à medida em que é membro de uma comunidade política, e só neste momento é que ele toma consciência de si enquanto sujeito humano. Notamos que para Hegel não é apenas uma questão de reconhecimento, apesar deste ser fundamental, mas é também questão de participação do indivíduo, ele não pode estar somente inserido passivamente

dentro de uma comunidade, mas precisa ser membro, precisa participar dessa comunidade e estar envolvido na vida política dela. Assim, só se pode realizar a liberdade plena ao passar pelo âmbito de uma comunidade política.

O Estado político de Hegel é dividido em três poderes: poder Legislativo, poder de Governo e poder do Príncipe.

O Estado político dirime-se, com isso, mas diferenças substanciais:

- a) o poder de determinar e de fixar o universal, - *o poder legislativo*;
- b) a subsunção das esferas *particulares* e dos casos singulares sob o universal - *o poder governamental*;
- c) a subjetividade enquanto última decisão da vontade, o *poder do príncipe*, - no qual os poderes distintos são reunidos em uma unidade individual, que é assim o ápice e o começo do todo, - *a monarquia constitucional*.

(HEGEL, 2010, §273, p.255).

Legislativo é “o poder de determinar e estabelecer o Universal”. Poder de governo é “submissão das esferas particulares e casos individuais ao Universal”. Poder do Príncipe é “a subjetividade como decisão última” (WEBER, 2003, p.108). Tem-se uma monarquia constitucional. O monarca é representado pelo poder de um, enquanto temos alguns indivíduos que participam do poder do governo e a multidão participa do poder legislativo. Quanto ao poder judiciário Hegel acredita não pertencer ao Estado, mas sim, a sociedade civil, onde seria simplesmente uma “administração da justiça”.

O Estado teria para Hegel como missão, agir sobre valores determinados pelo todo buscando sempre o interesse do coletivo. O filósofo sugere que se instaure uma monarquia constitucional.

A ideia do Estado tem:

- a) uma efetividade *imediata*, e é o Estado individual enquanto organismo que está em relação consigo, - *constituição ou direito estatal interno*;
- b) ela passa à *relação* do Estado singular com outros Estados, - *direito estatal externo*;
- c) ela é a ideia universal enquanto gênero e potência absoluta, contra os Estados individuais, o espírito em que se dá sua efetividade no processo da *história mundial*.

(HEGEL, 2010, §259, p.234).

Encontramos duas possibilidades para um conceito fundamental de Hegel, o reconhecimento<sup>17</sup> (*Anerkennung*); este pode se aplicar tanto no interior do Estado e de suas instituições, como no exterior do Estado. No que se refere ao interior do Estado e das suas instituições, o reconhecimento se dá na atuação pacífica, na garantia de uma referência do indivíduo singularmente presente na comunidade ética, ou seja, é o reconhecimento dos indivíduos na comunidade em que vivem. Quanto ao exterior do Estado, seria um reconhecimento que se realiza a partir de fora do próprio Estado, ou seja, entre os povos, desde que já sejam Estados de totalidade ética, devem buscar uns aos outros, mesmo que seja através da guerra. Podemos ver a diversidade de Estados como cada um sendo um indivíduo, desde que pensemos como indivíduo ético e não como naturalmente jurídico. Como nos auxilia Sousa “... o reconhecimento só pode surgir quando os indivíduos, considerados imersos em todo tipo de condicionamentos naturais e sociais, entram em relação recíproca, manifestando suas desigualdades e suas diferentes dependências dos elementos da particularidade” (2003, p.VII), ou seja, só é possível o reconhecimento quando há o embate mútuo entre duas consciências<sup>18</sup>.

Ressaltamos novamente, que o reconhecimento mútuo só é possível de se realizar de forma concreta no Estado.

O Estado é a realidade em ato da Ideia moral objetiva, o espírito como vontade substancial revelada, clara para si mesma, que se conhece e se pensa, e realiza o que sabe e porque sabe. No costume tem o Estado a sua existência imediata, na consciência de si, no saber e na atividade do indivíduo, tem a sua existência mediata, enquanto o indivíduo obtém a sua liberdade substancial ligando-se ao Estado como à sua essência, como ao fim e ao produto da sua atividade (Hegel, 1997, §257, p.216).

Trata-se de uma totalidade ética, pois significa a realização da liberdade. Tanto os indivíduos quanto o Estado têm como base a liberdade. Essa liberdade se objetiva, então, nas instâncias sociais, de modo que o reconhecimento se apresenta como sendo mútuo, intersubjetivo. Se a liberdade é própria da natureza humana, entendemos que a manifestação dessa liberdade acontece devido ao mútuo reconhecimento que é exteriorizado.

---

<sup>17</sup>Na *Fenomenologia do Espírito* Hegel aborda a questão do reconhecimento com o papel de formar a autoconsciência. Em outros escritos ele trata do reconhecimento numa categoria mais ética.

<sup>18</sup>A Consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido, *FE* §126. A coisa mesma não se esgota em seu fim, mas em sua atualização; nem o resultado é o todo efetivo, mas sim o resultado com o seu vir-a-ser, *FE* §23.

A legitimação externa do Estado ocorre por meio da figura do príncipe, que apesar de se voltar para o interior do Estado, só tem sua legitimidade se houver o reconhecimento dos outros Estados. Hegel ressalta que o Estado deve ser igualmente reconhecido e reconhecedor, para que haja o respeito e autonomia dos Estados. Quando esse Estado é capaz de ser reconhecido e ser reconhecedor, se volta para seu interior, para o povo, de modo a compreender a racionalidade e o espírito presente em seu povo. O povo conquista seu reconhecimento quando se forma em Estado. No pensamento de Hegel, cada Estado se apresenta como legítimo e soberano na medida em que reconhece e é reconhecido pelo outro. Podemos alegar que Hegel busca não só uma situação de bem-estar econômico entre os povos, mas também, e principalmente, um bem-estar fundamentado no reconhecimento e na autonomia de cada Estado.

Hegel acredita no mútuo reconhecimento como o que legitima e funda as relações de direito internacional, e além, é a razão do bem-estar em cada Estado e entre os Estados. Hegel atenta para que o mútuo reconhecimento não deva ser suprimido nem mesmo em momentos de guerra, já que se deve sempre manter a possibilidade de paz. É nítido que a preocupação de Hegel seriam os homens, já que para além de tentar garantir a autonomia do Estado, se tem como interesse garantir e conservar a vida de todos os cidadãos, já que ao preservar a vida e a liberdade de cada indivíduo, preserva-se também a própria autonomia do Estado.

Até na guerra como situação de violência e contingência, como situação não-jurídica, subsiste uma ligação que é a de os Estados mutuamente se reconhecerem como tais. Nesta ligação valem eles um para o outro como existentes em si e para si, de tal modo que a guerra se determina como algo de transitório. Implica ela, portanto, o seguinte caráter concordante com o direito: até na guerra, a possibilidade da paz é preservada; os parlamentares são, por exemplo, respeitados e, em geral, nada é feito contra as instituições internas de cada Estado, contra a vida familiar do tempo de paz nem contra as pessoas privadas (HEGEL, 1997, §338, p.305-306).

Hegel vê a guerra como uma forma de luta pelo reconhecimento, nesse sentido, podemos dizer que o mútuo reconhecimento, tanto interno como externo, além de ser um fortalecimento interno e externo para o Estado, é também essencial para a história do mundo.

O reconhecimento é a unidade perfeita da liberdade do homem em suas relações intersubjetivas. O reconhecimento é a efetivação do Estado e da liberdade numa sociedade de homens livres. O reconhecimento é a condição para o direito e para a paz. Fora de

mútuo reconhecimento não é possível pensar em questões básicas de relações humanas, como o próprio conviver bem.

#### 2.4 Crítica à maximização hegeliana do Estado

Honneth direciona sua crítica à maximização do Estado proposto por Hegel. “Esse passo, porém, a guinada consequente para um conceito de eticidade próprio de uma teoria do reconhecimento, Hegel não efetuou” (HONNETH, 2003, p.113). Segundo Honneth, Hegel não formulou um conceito de eticidade vindo da teoria do reconhecimento, ele não só não o fez como praticamente anulou tal possibilidade. Pois, o Estado sendo a concretização em forma de instituição da auto-reflexão do Espírito, Hegel limitaria as relações de interação entre os indivíduos a relações de indivíduos com a instância superior Estado, como se a vontade geral fosse o único poder.

“A totalidade das manifestações de uma força é essa mesma força, como o conjunto dos acidentes é a substância e o conjunto das particularidades é o universal” (HEGEL, 1997, Nota§67, p.65)

Hegel parece chegar à ideia de que os membros da sociedade encontram no Estado uma esfera de interação onde alcançam a auto-realização por meio de atividades comuns e universais.

Na coletividade cada um é capaz de reconhecer na atividade do outro uma contribuição para os fins comuns. Porém, Honneth afirma que o universal de Hegel parece ser substancial.

Nesse caso, os sujeitos não se relacionam reconhecendo-se reciprocamente com a finalidade de realizar o universal por meio das atividades comuns, mas este universal aparece como algo substancial, de modo que o reconhecimento conserva o sentido de uma confirmação que se produz de baixo para cima (HONNETH, 2007, p.143).

Logo, o reconhecimento parece acontecer de baixo para cima, e não verdadeiramente de forma mútua.

Honneth acredita que Hegel, a partir de *Realphilosophie* (1805-1806), aborda uma teoria da consciência que não mais analisaria as formas essenciais das interações sociais enquanto etapas da própria construção da consciência individual. A ideia de luta pelo reconhecimento trazida por Hegel perde todo o significado teórico marcante que tinha, “a

construção do mundo social como um processo de aprendizagem ético que conduz, passando por diversas etapas de uma luta, a relações cada vez mais exigentes de reconhecimento recíproco” (HONNETH, 2003, p.112).

Isso significa que a eticidade se constituiria somente na relação dos indivíduos com o Estado e não nas relações entre os sujeitos. Honneth afirma que o modo como Hegel concebeu a fundação do Estado, só é passível de justificação se vier como resultado de um poder tirânico de “grandes homens” que expressem a vontade absoluta.

Ao partir para uma teoria da consciência, Honneth acredita que o foco dado ao movimento das relações humanas por Hegel perde força, já que as análises que eram realizadas, tendo em vista as interações sociais, acabam se tornando relações éticas enquanto etapas de formação da consciência individual, significa que Hegel parece não mais conceber as relações comunicativas como anteriores aos indivíduos, deixando de lado o conflito como mediador dessa consciência individual, o conflito passa a ser meramente um meio de universalização social. Logo, ao pensarmos na política, Honneth afirma que não há mais um plano de uma história da sociedade, mas que se resume a uma investigação da formação de um indivíduo para a sociedade.

Hegel pagou caro o ganho teórico de sua virada para a filosofia da consciência com a renúncia a um intersubjetivismo forte. A virada para a filosofia da consciência faz com que ele perca de vista a ideia de uma intersubjetividade prévia do ser humano em geral e lhe obstrui o caminho para uma solução inteiramente diferente, que teria consistido em realizar a distinção necessária de diversos graus de autonomia pessoal dentro do próprio quadro da teoria da intersubjetividade (HONNETH, 2003, p.66).

Segundo Honneth, Hegel não consegue alcançar as expectativas que são postas pelo próprio filósofo moderno, já que a eticidade do social no Estado não pode mais ser pensada enquanto relações que são constituídas e concretizadas de modo intersubjetivo.

Se Hegel tentasse dar conta das expectativas assim sugeridas, ele teria de conceber a esfera ética do Estado como uma relação intersubjetiva na qual os membros da sociedade podem saber-se reconciliados uns com os outros justamente sob a medida de um reconhecimento recíproco de sua unicidade – o respeito de cada pessoa pela particularidade biográfica do outro formaria de certo modo o fermento habitual dos costumes coletivos de uma sociedade (HONNETH, 2003, pág.107-108).

Os hábitos, a cultura, garante a interação social do coletivo, enquanto expressa sua unidade e no caso unicidade, a partir de uma teoria do reconhecimento, sendo que a unidade tem que ser o produto de uma eticidade onde o reconhecimento é meio para as diversas e diferentes formas de interações sociais. “Esse passo, porém, a guinada

consequente para um conceito de eticidade próprio de uma teoria do reconhecimento, Hegel não efetuou” (HONNETH, 2003, pág.113).

Honneth acredita que Hegel não consegue cumprir as expectativas geradas por ele mesmo, pois, não pensa mais numa eticidade social do Estado enquanto relação constituída e concretizada intersubjetivamente. Pelo fato de Hegel não pensar mais numa interação social, mas sim numa construção da consciência individual, ele está individualizando seu pensamento, logo, tal conceito de eticidade, de Estado, que teria como meta ser universal e integrador já não faria mais sentido, pois na visão de Honneth, Hegel perdeu o foco da relação entre os seres humanos, ele se particularizou.

“[...] para as pretensões hegelianas de construção da eticidade absoluta não há como se utilizar positivamente da filosofia social moderna com suas premissas atomísticas, sendo, portanto necessário um novo sistema teórico de filosofia política” (HONNETH, 2003, pág.42).

Parece que Hegel teria voltado seu foco das relações de interações sociais para uma construção de consciência individual, ele muda para um foco individual. Ao passo que Honneth também faz críticas a supressão do indivíduo pelo Estado, onde o universal estatal é maior que o particular do indivíduo, e esse acaba por ser suprimido.

Honneth acredita ter faltado em Hegel um conceito intersubjetivo de eticidade. Como se ele houvesse suprimido toda a subjetividade e qualquer outro tipo de integração, como se tudo se resumisse ao universal, à relação dos sujeitos com o Estado.

Hegel tinha grande preocupação com aspectos que fossem universalistas em sua filosofia, mas, parece não ter sido capaz de admitir que esses aspectos limitavam o desenvolvimento de um indivíduo enquanto singularidade, Honneth acredita que Hegel pensava que os desejos e pretensões universalistas de uma sociedade deveriam satisfazer completamente o indivíduo.

Hegel pode expor em sua *Realphilosophie* a construção do mundo social como um processo de aprendizagem ético que conduz, passando por diversas etapas de uma luta, a relações cada vez mais exigentes de reconhecimento recíproco. Se ele tivesse seguido o mesmo processo de modo coerente até a constituição da comunidade ética, então lhe teria ficado patente também a forma de uma interação social na qual cada pessoa pode contar, para sua particularidade A filosofia do reconhecimento individual com um sentimento de reconhecimento solidário (HONNETH, 2003, p.113).

O forte institucionalismo hegeliano seria o responsável por ofuscar toda a compressão de um reconhecimento que fosse recíproco, mútuo, horizontal. Hegel pensou em estruturas institucionais administradas pelo Estado como o único lugar capaz de ascender a liberdade enquanto “estar consigo mesmo no seu outro”<sup>19</sup>, de modo que o reconhecimento se daria apenas de forma vertical. Como se o Estado fosse um Estado de subjugação que não seria capaz de permitir relações de modo horizontal de reconhecimento entre os indivíduos.

Na esfera do Estado, Hegel tem como pretensão demonstrar que os cidadãos encontram uma esfera que representa a interação, onde conseguem alcançar sua auto-realização por meio do universal. Momento onde há uma prática coletiva e cada um pode se reconhecer na atividade do outro como contribuição para fins que são comuns, a liberdade é alcançada na medida em que realizam ações entrelaçadas de forma universal.

Em *Sofrimento de indeterminação* Honneth afirma e lamenta pelo abandono de uma primeira intuição que teve Hegel, sobre um intersubjetivíssimo com base aristotélica.

Segundo Honneth, Hegel “não tem nenhuma clareza sobre a necessidade de saber em que medida ele de fato teria que apresentar a sua terceira esfera da “eticidade” – O “Estado” – como uma relação da liberdade pública” (HONNETH, 2007, p.142).

Para Honneth, Hegel finaliza sua obra quase que anulando a possibilidade de uma intersubjetividade, já que o Estado se apresenta como concretude institucional onde acaba por subjugar as relações de interações dos indivíduos às relações como o Estado enquanto instância máxima superior. A vontade geral estaria expressa somente neste poder único do Estado, que acaba por limitar as relações para com ele, não permitindo relação apenas entre os indivíduos, mostrando um caráter autoritário.

Honneth diz ainda que a fundação do Estado não seria a mesma das relações jurídicas, ou seja, não é explicado por meio de conflitos intersubjetivos, logo, seria o resultado do poder tirânico de fortes personalidades que seriam a máxima expressão de toda vontade absoluta.

O grande problema que Honneth entende, é quando Hegel permite que a vontade absoluta seja expressa por uma única vontade que mantém o poder político, um príncipe, logo,

---

<sup>19</sup>HEGEL, 2012a, §24, p.80.



somente ele força a obediência de seus cidadãos, somente um contém em si o saber de todos os outros. O problema é que Hegel reduz toda vontade absoluta a uma única pessoa, pensando na monarquia enquanto forma de governo ideal.

Hegel faz uma distinção entre cidadão e burguês, sua definição de cidadão (*citoyens*) se faz em contraposição ao burguês (*bourgeois*), sendo sua formação constituída numa relação com o universal superior que é o Estado, sua formação não ocorre por meio de relações de interações com os outros indivíduos. Segundo Honneth, nos leva a entender que se relacionar seria se formar para obedecer, já que nenhum espaço pensado por Hegel é capaz de permitir o movimento do reconhecimento enquanto reciprocidade.

Hegel pôde expor em sua *Realphilosophie* a construção do mundo social (...) como um processo de aprendizagem ético que conduz, passando por diversas etapas de uma luta, a relações cada vez mais exigentes de reconhecimento recíproco. Se ele tivesse seguido o mesmo processo de modo coerente até a constituição da comunidade ética, então lhe teria ficado patente também a forma de uma interação social na qual cada pessoa pode contar, para sua particularidade individual, com um sentimento de reconhecimento solidário (HONNETH, 2003, pág.113).

Há aqui uma dura crítica à Hegel, o qual é acusado de mistificar o Estado afirmando que essa liberdade e os direitos individuais seriam anulados a favor dessas entidades que são totalizantes - o Estado. Ainda é acusado de estatista e negador da liberdade individual. Novelli, por exemplo, nos explica que a meta da universalização dos desejos dos indivíduos enquanto cidadãos não significaria suprimir os desejos individuais de cada um, ainda haverá desejos pessoais, o que não pode haver mais são os desejos individualistas, que não visem o bem comum, a sociedade enquanto todo. Os desejos que só possuem como meta satisfazer a si próprio, geralmente passando por cima dos direitos dos outros, esses não podem realmente mais existir.

Marcuse, por exemplo, deixa claro a impossibilidade de pensar Hegel como supressor da vontade individual, “entre a idéia de razão, de Hegel, e sua definição de Estado como a união dos interesses comuns e individuais, como a realização da razão” (MARCUSE, 1988, p.30). Logo, os interesses são integrados e não suprimidos.

Recentes estudos tentam demonstrar que essas acusações feitas a Hegel, como filósofo que nega a liberdade individual, são incoerentes. De certa formam, concordam que a preocupação central da filosofia política de Hegel gira em torno da questão da liberdade, que não é somente institucional, mas também individual.

É graças à conciliação das duas dimensões, da subjetividade e da objetividade, que o Estado pode ser considerado racional. Ele é tanto uma realidade (inter)subjetiva, um desejo partilhado de viver junto, quanto um sistema objetivo de instituições coordenadas de modo dinâmico em uma constituição (KERVÉGAN, 2008, p.104).

Além disso, Kervégan analisa o poder governamental de Hegel enquanto uma teoria da administração, significa que Hegel conseguiu inovar ao mostrar uma compreensão de Estado (moderno) como sendo um Estado administrativo.

Assim como Platão é o inventor das idéias e do gênero de amor que toma seu nome, assim como Aristóteles é o homem da lógica formal e da biologia, e Descartes é o herói da clareza, e Kant é o rigorista, Hegel é o homem para o qual o Estado é tudo, o indivíduo nada, a moral uma forma subordinada da vida do espírito: em outras palavras, ele é o apologista do Estado prussiano (WEIL, 2011, pág.13).

Weil coloca Hegel neste cargo, no entanto, este Estado prussiano era considerado por Hegel como sendo o melhor por conta de sua estabilidade, o que não significa que isso perduraria para sempre já que a história continua “É oportuno enfatizar que a Filosofia do Direito não termina com a teoria do Estado, mas dá lugar à história universal, na qual o Estado prussiano não é o definitivo” (WEBER, 1993, p. 141).

Ou seja, Weil acredita que Hegel defendia o Estado prussiano porque era o mais adequado até sua época, foi o responsável por abolir a servidão, tratou sobre a questão da propriedade, deu liberdade ao comércio, a indústria e a própria administração das cidades, mas, que não significa que este seria o mais adequado para sempre, até porque o Estado não seria o último representante da Razão, apesar de ser a instância ética máxima, ele é superado pela Filosofia, que se apresenta como expressão máxima do espírito absoluto.

Honneth acredita que Hegel oscila demais sobre o tratamento do Estado nos trechos finais da sua obra. Afirma que Hegel vai de uma teoria republicana a uma teoria liberal até chegar num esboço de um patriotismo constitucional. Honneth vê em Hegel uma liberdade pública, onde há atuação com base em interesses políticos, ao passo que parece manifestar um liberalismo autoritário quando concede ao cidadão papel de súdito a serviço do Estado, concede ao indivíduo todos os direitos fundamentais, mas não lhe dá nenhuma chance de configuração política. Para Honneth: “não se encontra na doutrina do Estado de Hegel o menor vestígio da idéia de uma esfera pública política, da concepção de uma formação democrática da vontade” (2007, p.144).

Honneth é capaz de reconhecer o quão profundo e fecundo foi o projeto de uma construção intersubjetiva pensado por Hegel, bem como seus conceitos formulados de

reconhecimento e eticidade, mas, Honneth discorda quanto aos rumos que a filosofia hegeliana acabou aderindo quando partiu para uma filosofia da consciência, o grande problema se deu no âmbito da realização.

Apesar de parecer ter tendência republicana, Hegel não quis interpretar o Estado como relação política com formação democrática da vontade. Acredita que Hegel foi um liberal, que legitimou o Estado por meio do consentimento de cada cidadão individualmente, mas não lhes concede papel coletivo enquanto soberanos, que por meio de deliberação pública decidiriam quais deveriam ser os objetivos de uma ordem estatal. Para Honneth, Hegel deveria ter aperfeiçoado democraticamente a doutrina da eticidade com objetivos de uma teoria da justiça, perseguida por ele ao longo da *Filosofia do Direito*, mas que parece não ter sido cumprida.

### 3. Relação entre Liberdade, Estado e Religião

Hegel vê o Espírito se realizar na história e encarnar nas instituições. Logo, o conceito hegeliano de Estado não pode ser reduzido ao meramente político ou jurídico, mas é também, e antes disso, filosófico, pois visa o universal, é universal numa busca pela Verdade da Razão. Não é somente político porque não tem a visão do Estado apenas enquanto ordenação política da sociedade, não somente aquele que coordena, mas como sendo capaz de compreender a essência que um povo possui em comum, toda sua cultura e como foi formada, compreende sua “consciência pública”.

Visto que o espírito apenas é enquanto efetivo, enquanto o que ele se sabe, e o Estado, enquanto espírito de um povo, igualmente é a lei *compenetrando todas as suas relações*, os costumes e a consciência de seus indivíduos, assim a constituição de um povo determinado depende, em geral, do modo e da cultura da autoconsciência do mesmo; nessa reside sua liberdade subjetiva, e com isso a efetividade da constituição (HEGEL, 2010, §274, p.259).

“Chamamos de Estado o Indivíduo Espiritual, o povo, na medida em que ele é um todo orgânico e articulado” (LUCCHI, 2013, p.43). O Estado vem para garantir e superar a Família e a Sociedade Civil, ao mesmo tempo que mantém a particularidade e guia as instâncias para um nível racional universal. Caso a Família e a Sociedade Civil (sistema de necessidades) se mantivessem autônomos, e por isso desconectados do Estado, viver-se-ia numa anarquia auto-destruidora. O Estado delimita, mas também unifica e vivifica o todo.

O Estado em Hegel não pode ser visto como individualidades que foram meramente vinculadas de forma artificial, ele deseja manter os direitos da subjetividade conforme há um envolvimento, onde o indivíduo é também participante, ele não é o processo, mas está inserido no processo, é ele quem faz a transformação. O cidadão não é aquele que se vincula ao Estado, mas é aquele que participa do processo político.

O cultivo da subjetividade, a purificação do coração a respeito de sua condição natural, imediata, quando são realizados totalmente e criam uma situação permanente que corresponde a seu fim geral, se consomem como *eticidade*, e por este caminho a religião passa ao âmbito dos costumes, do Estado. Assim surge aquela conexão, que também recebe o nome de relação da religião com o Estado, e sobre ela que é preciso falar todavia mais detalhadamente (HEGEL, 1986, p.339).

Para Hegel, o Estado é antes fundamentalmente filosófico e substancial, antes de ser jurídico, simboliza muito mais do que uma mera estrutura funcional que garante liberdades subjetivas, seria a unidade espiritual que abrange a história, as tradições e os

costumes do povo, sua eticidade. Acredita que foi somente com o cristianismo que foi trazida ao mundo a realidade de uma liberdade infinita do indivíduo, que não se permite mais anular em prol de uma totalidade. Atualmente, o Estado não é mais espiritual, mas funcional e visto como neutro em relação a religiosidade no mundo (BOECKENFOERDE, 2006)<sup>20</sup>.

No parágrafo 270 de *FD*, Hegel aborda diretamente a questão da relação entre Estado e Religião, a qual é trazida pelo filósofo alemão justamente pela necessidade de esclarecer e corrigir erros que ganhavam força em sua época, estariam havendo afirmações confusas sobre essa importante relação, onde várias pessoas afirmavam a religião como fundamento e constituição do Estado. Tal afirmação seria como o todo da ciência política, como se esta se reduzisse a apenas essa questão.

Assim, é este o lugar de aprofundar a *relação do Estado e da religião*, e de elucidar as categorias que estão em voga a respeito. A consequência imediata do anterior é que a eticidade é o Estado reconduzido a seu interior substancial, que o Estado é o desenvolvimento e a efetivação da eticidade; mas que a substancialidade da eticidade mesma e do Estado é a religião. Segundo esta relação, o Estado repousa na disposição ética, e esta na religiosa. Sendo a religião a consciência da *verdade absoluta*, o que deve valer como direito e justiça, como dever e lei, isto é, como *verdadeiro*, no mundo da vontade livre, só pode valer enquanto tem *parte* naquela verdade, está *subsumido* sob ela e *resulta dela*. Mas, para que o Ético verdadeiro seja consequência da religião, requer-se que a religião tenha o *conteúdo* verdadeiro, quer dizer, que a ideia de *Deus*, sabida nela, seja a verdadeira. A eticidade é o espírito divino como habitando na consciência-de-si em sua presença efetiva, enquanto presença de um povo e dos seus indivíduos (HEGEL, 1995, p.326-327).

Segundo Hegel, a fraqueza de seu tempo foi a responsável por transformar a religião em um caminho de simples piedade, segundo o filósofo, foi mais fácil abrir mão da busca pelo conhecimento verdadeiro objetivo, optando pela devoção, pela crença e pela fé cega, que além de não se utilizar da razão, critica o âmbito institucional, das leis humanas.

A primeira distinção importante que Hegel traz neste parágrafo, se refere à diferença entre princípio e fundamento. A religião constitui o princípio do Estado enquanto vontade divina, mas de modo algum a religião é fundamento do Estado. Na religião o homem é livre diante de Deus, adequa sua vontade a vontade divina, e ocorre a mesma situação no Estado, quando o homem adequa sua vontade ao universal.

Mas se, deste modo, a religião constitui o princípio do Estado como vontade divina de modo algum constitui um fundamento, e nisso se distinguem os dois domínios. O Estado é a vontade divina como espírito presente ou atual que se desenvolve na formação e organização de um mundo. Aqueles que, diante do

---

<sup>20</sup>2006, apud LUCHI, 2013, p. 42.

Estado, não se desprendem da forma da religião comportam-se como aqueles que creem ter atingido o direito no conhecimento quando continuam a permanecer na essência sem passarem da abstração para a existência ou como aqueles que aspiram apenas ao Bem abstrato abandonando ao livre-arbítrio a determinação do que é o bem (HEGEL, 1997, §270, p.233 e 234).

A religião é fundamento do Estado enquanto *Grundlage*, significa dizer que a religião está mais para uma condição histórica do que propriamente um fundamento mesmo, sugerido por Zabatiero uma melhor tradução por “fundação” ou “alicerce”, demonstrando mais claramente que não há uma primazia da religião sobre o Estado.

Os dois [lados] são inseparáveis: não pode haver dupla consciência moral, uma religiosa, e uma ética, diferente dela pelo teor e conteúdo. Mas segundo a forma, isto é, para o pensar e saber – religião e eticidade pertencem à inteligência e são um pensar e saber -, compete ao conteúdo religioso, enquanto é a verdade pura essente para si, portanto suprema, a sanção da eticidade que tem lugar na efetividade empírica; assim a religião é, para a consciência-de-si, a base da eticidade e do Estado (HEGEL, 1995, p.327).

O Estado já sendo algo objetivo e concreto, não pode ser submetido à religião, possuidora de abstração e subjetivismo. Mas não se deve reduzir a religião meramente a um conforto emocional, ou então, vê-la como um conhecimento que seja ilusório, minimizando a importância da religião na sociedade. Pois enquanto alicerce do Estado, tem seu valor, sendo a relação com o absoluto, mesmo que ainda por forma de sentimento, de imaginação e de fé, uma forma abrangente, tudo que neste âmbito ocorre é acidental e transitório.

Para Hegel, parece um tanto suspeito que a procura da religião sempre seja recomendada principalmente nas “épocas em que há maior miséria pública, onde há perturbações e opressão, que se veja nela uma consolação para a injustiça, uma esperança para compensar o que se perdeu” (HEGEL, 1997, §270, pág.232). No entanto, tal assertiva é errônea, pois não se pode pensar numa relação entre religião e Estado partindo de uma compreensão da religião enquanto mera consolação para a injustiça e esperança quanto as perdas, assim a religião é reduzida e designada a cumprir apenas parte de todas as suas funções.

O Pensamento de Deus se apresenta como Reino da Razão, o Estado enquanto concretude racional no mundo é assim, um Pensamento de Deus.

O Estado tem o mesmo princípio comum com a religião; ela não se justapõe de fora para regular o edifício do Estado e a conduta do indivíduo, sua relação ao Estado, a partir do interior, mas ela é a primeira Interioridade que aí se determina e atua [no e como Estado]... o sentido é, como foi dito, que o Estado já surgiu de uma religião determinada, que ele tem o mesmo princípio comum

da religião e que ele tem a vida política, artística e científica porque ele tem a religião (HEGEL, 2008, p.129).

A religião seria como

uma primeira determinação do pensar e agir dos homens de que, porém, o Espírito da Verdade (revelada) se torna vivente e consciente na religião, mas não permanecendo como religião e sim se exteriorizando na ordenação política do Estado. Porque o Estado é Realização de atitudes e costumes, orientações de metas e ideias de organização, que tem origem da religião e se expressam para dentro do mundo como ideias politicamente estruturantes (LUCCHI, 2013, p.45).

Religião e Estado possuem o mesmo princípio comum, a vitalidade religiosa suporta interiormente a vitalidade do Estado. A religião se manifesta como verdade de forma exterior na política, na arte e na ciência. No entanto, Hegel não tem por objetivo tornar o Estado divino, ou declarar que tal instância é criação direta de Deus, o Estado é a expressão e realização exterior na religião que se sabe dentro do mundo. Em Hegel, há um momento pré-político do Estado, que é representado pela religião.

O Estado moderno se deu como produção da religião cristã, pois através do cristianismo o valor de indivíduo foi posto, através da revelação de Deus num único indivíduo, Jesus Cristo. A religião cristã é vista como a religião da liberdade, que ao produzir o Estado o faz como realização efetiva da liberdade. “E, porque o cristianismo é feito de liberdade e de verdade, um Estado que não fosse cristão em seus fundamentos não seria Estado da liberdade” (WEIL, 2011, p.56). A religião não deve ser transcendente ou superior ao Estado, a religião cristã foi a que conseguiu alcançar tal objetivo.

A fé cristã deve ter seus conteúdos implementados nas instituições políticas, sendo esta uma missão divina do Estado. “O Estado é a vontade divina enquanto espírito presente, *desdobrando-se* em figura efetiva e *organização de um mundo*” (HEGEL, 2010, §270, p.243). Enquanto a fé for uma fé íntima, ela é direito inviolável do indivíduo.

A tal princípio e a esse desenvolvimento da não liberdade do espírito no [campo] religioso corresponde somente uma legislação e constituição da não liberdade no direito e na ética, e uma situação de não juridicidade e não eticidade no Estado efetivo. De maneira coerente foi a religião católica tão altamente louvada, e ainda é muitas vezes louvada, como a única pela qual a solidez dos Governos é assegurada – de fato, Governos tais, ligados a instituições que se fundam sobre a não liberdade do espírito, que deve ser livre jurídica e eticamente; isto é, [governos ligados] a instituições do não-direito, e a um estado de corrupção ética e de barbárie (HEGEL, 1995, p.329).

Podemos dividir a relação hegeliana entre Religião e Estado em três tópicos, como nos auxilia Zabatiere: 1- a questão das doutrinas religiosas, a dimensão interna da religião, e uma separação do Estado; 2- as relações materiais, com primazia do Estado sobre a instituição religiosa; 3- a junção do interno com o externo em aspectos litúrgicos, como o casamento, o exterior tem primazia, tendo a religião apenas o papel de dispor do subjetivo motivacional (2012, p.84).

Podemos classificar a relação entre Estado e religião como uma relação que se apresenta tendo três momentos: 1- separação radical; 2- subordinação da religião em prol do Estado; 3- coexistem ao mesmo tempo o momento da separação e o da subordinação (ZABATIERO, 2012, p.88). Em *Lições sobre a Filosofia da Religião* (1821-1831), Hegel também aborda sobre três momentos dessa relação: 1-Como representação; 2- Contradição; 3-Oposição.

Religião e Estado formam juntos o Espírito do Povo (*Volksgeist*), ambos têm como conteúdo a verdade, estão perseguindo tal objetivo, no entanto, a maneira de alcançá-la é divergente. “É o discernimento filosófico que conhece que Igreja e Estado não estão em oposição quanto ao conteúdo da verdade e da racionalidade, mas numa diferença de forma” (HEGEL, 2010, §270, p.249).

O conteúdo da religião é a verdade, mas uma verdade dada, que não passou pelo pensamento ou por conceitos, não passou pela razão. A liberdade é representada pelo próprio testemunho individual de cada um e de seu próprio sentimento, expressando-se como “sentimentalidade e crença”.

“[...] a religião como tal, assim como o Estado como tal, enquanto formas em que existe o princípio [saber de sua essência], contém neles a verdade absoluta de modo que esta, enquanto é como a filosofia, está ela mesma somente em uma de suas formas” (HEGEL, 1995, §552, p.336).

A diferença fundamental é que apesar de ambas terem como conteúdo a verdade, seu modo de apreensão é diferenciado, sendo que na religião prevalece a fé, a mera representação, enquanto a filosofia, a política, se utiliza de conceitos. A religião não consegue suprasumir essa verdade entendida pela representação e por isso não alcança o conceito.



A religião tem, por conseguinte, um conteúdo comum com a filosofia, só as formas são diversas: importa somente que a forma do conceito alcance uma perfeição tal que seja capaz de apreender o conteúdo da religião. (...) não para suplantá-la, mas para se conciliar com a Igreja. A filosofia, enquanto pensamento que compreende este conteúdo, tem, a respeito das Ideias da religião, a vantagem de compreender ambas as partes: isto é, compreende a religião (...) e, além disso, compreende-se a si mesma. Muitas vezes temos razão, quando censuramos a filosofia por se opor à religião; mas também muitas vezes a tratamos com injustiça, quando essa censura é feita do ponto de vista religioso (HEGEL, 1974, p. 132 e 134).

Hegel acredita que a doutrina da religião esteja ainda na esfera do mistério, significando dizer que a verdade está certificada na fé e não se consolida no conceito. A fé seria uma razão subjetiva que dependeria de outra razão.

A filosofia sabe realmente que Estado e Igreja não podem se opor enquanto conteúdo da verdade, mas somente se opõem pela forma. A Igreja, quando quer se ocupar do objetivo e da razão, passa a interferir num âmbito que é do Estado, sendo o Estado representante do saber, e tendo para si a certeza de que não encerra seu conteúdo em sentimento e crença, mas está ligado ao pensamento racional conceitual objetivo.

Se, quanto ao problema do Estado, não nos desprendermos desta forma religiosa até o ponto de ela nos aparecer como o que o determina essencialmente e lhe atribui valor, então o Estado, que é um organismo desenvolvido em partes diferenciadas e fixas, em leis e instituições, cai na hesitação, na incerteza e na perturbação. O objetivo universal que são as leis, em vez de serem determinadas de um modo seguro e válido, adquirem um caráter negativo perante essa forma da religião que cerca de um véu tudo o que é definido e com isso se transforma em algo de subjetivo (HEGEL, 1997, §270, p.234).

A religião tem por seu conteúdo a verdade absoluta, devendo tudo ser de seu ponto de vista, tendo em si mesma a justificação, a confirmação e a certeza (HEGEL, 2010, §270, p.242). Faz uso da intuição e do sentimento. O Estado se encontra numa condição mais elevada, pois possui em si deveres, obrigações, direitos, assim com as leis. Faz uso de conceitos e da razão.

“Aqui há de ser considerada tão somente na forma determinada a que aparecem a representação, e tal como nesta se envolve em contradições e tal como finalmente chega a oposição de ambas, o que constitui o interesse dos tempos modernos” (HEGEL, 1986, p. 340).

Hegel deseja a desvinculação do Estado com a religião, pois a universalidade abstrata criada pela religião desvirtua a razão e a universalidade concreta presente no Estado. A religião busca posto de absoluto, de universal, mas ela se inclina para a imaginação, para

o sentimento, voltando-se para crenças. Ao longo da história, principalmente se nos referirmos à Idade Média, podemos observar uma unidade entre religião e Estado. Somente se houver o desligamento entre ambas as esferas, religiosa e política, haverá a realização da liberdade e da racionalidade humana. Pois na religião domina o sentimento, ela se vale de crenças e não ouve o racional, não proporciona a liberdade concreta, e unida ao Estado não permite que tal instituição ética cumpra sua função, somente desvinculada do Estado consegue realizar a liberdade efetiva.

Mesmo a religião, sendo ela a mais nobre e santa, não deve ter nada que seja diferente da constituição estatal ou oposto a esta. A profunda sabedoria indica-nos que se deve distinguir as leis estatais, por uma parte, e a religião, por outra, já que se teme a simulação e a hipocrisia de uma religião estatal; todavia, mesmo quando religião e Estado são distintos na doutrina, na raiz buscam a mesma coisa, e as leis têm sua garantia suprema na religião (HEGEL, 2008, p.367).

Quando a religião se volta apenas para a própria interioridade, causa dois caminhos que devem ser rejeitados, que é: a ordem política sendo vista com indiferença e como algo que não seja sério, ou, a religião deseja determinar e ter direito, de forma a não dialogar com o Estado (HEGEL, 2010, §270, p.244).

Logo, haveriam duas maneiras negativas sobre o papel da religião em relação ao Estado: a) a religião teria um papel puramente interno, quando se mostra completamente indiferente ao Estado e suas questões, voltando simplesmente para a devoção, não fazendo parte da efetivação da liberdade; b) a religião vai contra o Estado, sendo puramente empecilho e oposição consciente ao Estado, gerando o fanatismo religioso, que Hegel claramente condena neste parágrafo, junto ao fanatismo político.

Hegel ainda alerta para o perigo da religião, afirmando que a própria religião pode ser tirânica e desumanizadora e ela pode levar a escravidão e a degradação do homem “é preciso não esquecer que a religião pode assumir formas tais que conduzem à mais dura escravidão nas cadeias da superstição e à degradação do homem abaixo do animal (o que acontece entre os egípcios e os hindus que veneram os animais como seres superiores)” (HEGEL, 1997, §270, pág.233). O que Hegel deseja mostrar é que não se deve sempre defender a religião, que as vezes será necessário que se lute contra ela, usando a força para combatê-la, de modo que os direitos da razão e da consciência de si sejam defendidos pelo Estado, cumprindo sua função. Hegel deseja “delimitar a religião nos limites da razão” (ZABATIERO, 2012, p.85).

Se, então, a religião constitui o *fundamento* que contém o elemento ético em geral e mais precisamente a natureza do Estado enquanto vontade divina, assim ao mesmo tempo é apenas *fundamento* o que ela é, e aqui é onde os dois se separam. O Estado é a vontade divina enquanto espírito presente, *desdobrando-se* em figura efetiva e *organização de um mundo* (HEGEL, 2010, §270, p.243).

O Estado seria o desenvolver da vontade divina em forma de Espírito no mundo, mas, o homem precisa saber se desprender da religião, não necessariamente a negando, mas sem deixar que se caia no fanatismo e se entregue totalmente a uma ideia de mundo extraterreno, pois abandonar o conhecimento racional em prol do sensível é abandonar o direito de livre-arbítrio que possui, é abandonar a ideia de um bem comunitário e terreno e focar apenas num bem divino, além do mundo. O fanatismo leva ao fim a organização política e a ordem legal que até então estavam vigentes, cada indivíduo passa a se guiar pelo livre-arbítrio e por suas paixões, fazendo com que as decisões sejam tomadas exclusivamente por uma “representação subjetiva”, que é a opinião própria, o próprio capricho individual. Uma autodeterminação individual de valores.

O combate ao fanatismo religioso, onde as pessoas religiosas acreditam possuir um saber superior ao que é terreno, e que por isso podem dispensar o Estado. Essas pessoas se utilizam de opiniões ignorantes, não levando em consideração a razão, o pensar, apenas tomando decisões baseadas em opiniões de fé, não racionais, o estatal é menosprezado enquanto questão obrigatória, já que não é fundamental para a infinitude da alma.

Igreja e Estado podem estar em concordância ou oposição. A religião pode tomar o caminho de forte oposição, quando crê na posse de um conteúdo absoluto, tendo a visão do Estado como instrumento meramente exterior e de fins profanos. Coloca-se como domínio de Deus e fim supremo, rebaixando o Estado a simples meio. Mas, mesmo se este for o ensinamento de uma determinada religião, o Estado deve respeitar. Pois, a função do Estado é “proteger e assegurar a vida, a propriedade e o livre-arbítrio e cada um na medida em que isso não lese a vida, a propriedade e o livre-arbítrio de outrem” (HEGEL, 1997, §270, p.239). O Estado, que deve ser laico em-si e para-si, segundo Hegel, deve apenas respeitá-las.

Quando a vida simplesmente se encerra na Igreja, temos estados de barbárie, Estado de “regime de violência arbitrariedade e de paixão”. O Estado é a razão realizada, é a verdadeira ideia, a moralidade objetivada. A moral é conteúdo do Estado enquanto

pensante, que significa ter sido elaborada de forma universal, representada pela lei, sendo o Estado conhecedor de suas finalidades.

Aqueles indivíduos que procuram somente o Senhor, e que a Ele seguem cegamente, que não se dão ao trabalho de buscarem a verdade, são aqueles que destroem os “laços morais objetivos”. Tal fim, é o que Hegel nos apresenta como consequência do sentimento religioso, que na verdade, preso exclusivamente a sua própria forma, é oposição à realidade e à verdade que são representadas, segundo o filósofo, de forma universal e na forma da lei.

Aliás, não é preciso que esta disposição se realize, pois ela pode permanecer no seu ponto de vista negativo como algo de interior, submeter-se aos regulamentos e às leis, entregar-se às devoções fervorosas ou ao desdém e à espera. Foi a fraqueza do nosso tempo, não a força dele, que fez da religiosidade uma espécie de polémica da piedade, quer se ligue a um verdadeiro motivo quer a uma vaidade insatisfeita. Em vez de fortalecer o seu pensamento subjetivo no estudioso trabalho e de submeter a vontade ao exercício e assim a elevar a uma livre obediência, prefere-se a facilidade de renunciar ao conhecimento da verdade objetiva e cultiva-se cuidadosamente um sentimento de opressão e, ao mesmo tempo, de amor-próprio; utiliza-se a devoção para entender a natureza das leis e das instituições, para as julgar e expor o que elas deveriam ser. E como tudo isso provém de um coração piedoso o método é naturalmente infalível e inatacável, pois as intenções e afirmações que se fundam na religião não podem ser acusadas de frívolas e injustas (HEGEL, 1997, §270, p.235 e 236).

Um dever religioso que tenha sido oposto ao dever mundano, exige que o homem não atue desse modo, que não se incomode com tais preocupações. Toda a esfera da ação, de toda atividade, que se refere ao lucro, a indústria, etc., é, portanto, rechaçada; o homem não deve perseguir tais fins. Por um lado, a atividade humana é concebida como algo profano, e, por outro, mesmo se exige ao homem que se possua algum bem não só não deve aumentar mediante sua atividade, mas entregá-lo aos pobres, e especialmente a Igreja, quer dizer, quem não tem nada, que não trabalha. Por conseguinte, a probidade que é tão altamente estimada na vida, é rechaçada assim como algo alheio a santidade (HEGEL, 1986, 343).

Essa religião que se volta contra o Estado, Hegel classifica como tendo uma atitude negativa, mas, se ao contrário disso tudo, a religião, reconhece e confirma o Estado, ela é de “espécie verdadeira”. Estando a religião voltada contra o Estado, ela só traz insegurança e leva à destruição, partindo dentro de si mesmo, já que a própria religião seria princípio do Estado.

A verdadeira religião e a verdadeira religiosidade só derivam da eticidade, e são a eticidade pensante, isto é, que se torna consciente da livre universalidade de sua essência concreta. Só por ela, e a partir dela, a ideia de Deus é sabida como espírito livre; fora do espírito ético é, portanto, inútil procurar verdadeira religião e religiosidade (HEGEL, 1995, p.326).

Nesta oposição, a religião só se manifesta de uma forma negativa e exige do homem sua renúncia a toda liberdade; esta oposição significa mais em concreto que o homem em sua consciência real não possui em si, em geral, nenhum direito e que a religião não reconhece nenhum direito absoluto no âmbito da eticidade real.

Se não tivermos por princípio a liberdade na religião, e esta se opuser às leis racionais do Estado, ela pode facilmente inviabilizar a disposição dos cidadãos para obedecerem às leis, o que torna difícil a existência de uma constituição que seja racional. Como nos auxilia Konzen,

ora, para Hegel, com uma religião da não-liberdade, sobretudo em sua época, seria abstrato e vazio imaginar a possibilidade de que os indivíduos ajam segundo o sentido ou a letra da lei e não segundo o espírito da religião, na qual reside, no mais das vezes, sua consciência moral mais íntima ou sua obrigação suprema (2014, p.49).

Nas palavras de Hegel:

Agora bem, a representação da conexão se expressa assinalado que as leis, a autoridade, a Constituição política procedem de Deus: mediante este feito, elas são sancionadas e certamente mediante a suprema autoridade que tem a representação. As leis são o desenrolar do conceito de liberdade e este, refletindo assim sobre o determinado, tem como fundamento e como verdade o conceito de liberdade, tal como é aprendido na religião. Com ele se indica que estas leis da eticidade, do direito, constituem regras eternas e imutáveis para a conduta humana, que não são arbitrárias, senão que subsistem tanto tempo como a religião mesma. Em todos os povos encontramos a representação dessa conexão. Isto também pode se expressar da seguinte forma: que se obedece a Deus quando se acatam as leis e a autoridade, os poderes que mantêm em pé o Estado (1986, p.340).

Tal explicação pode ser pensada para o fato de Hegel ter feito toda uma análise da história das religiões, de modo que o filósofo alemão faz uma crítica às religiões da não-liberdade, que não fazem mais sentido em seus dias e tão pouco nos dias de hoje.

Os povos em que homens não se sabem livres, vivem paralisados tanto no que se refere a Constituição como na religião. O conceito de liberdade, para Hegel, é o mesmo tanto na religião quanto no Estado. Logo, se há um conceito inadequado de Deus, há também um mal Estado, um mal Governo e más Leis.

Isso também pode se expressar da seguinte forma: se obedece à Deus quando acatam as leis e a autoridade, os poderes que mantêm em pé o Estado. Podemos dizer que esta

afirmação está correta, mas que tem perigo de ser tomada num sentido completamente abstrato por não determinar como se explicam as leis e que leis são adequadas para a Constituição fundamental. Deve obedecer às leis sejam quais forem. As regras e o legislar são abandonados desta forma a arbitrariedade do Governo.

Por conseguinte, se pode decidir certamente que a Constituição política deve permanecer a um lado e a religião do outro, mas assim existe o perigo de que aqueles princípios permaneçam em uma perspectiva unilateral. Assim vemos atualmente o mundo invadido pelos princípios da liberdade referido especialmente a Constituição política: estes princípios são justos, mas, afetados de formalismo, se convertem em prejuízos na medida em que o pensamento não tem penetrado até seu fundamento último; só assim existe a reconciliação com o absolutamente substancial. Se os princípios da liberdade real são postos como fundamento e estes se convertem em um sistema jurídico, surgem de lá leis positivas, dadas, e estas adquirem a forma de leis jurídicas em geral, em relação com os indivíduos. A manutenção da legislação é confiada aos tribunais; quem quebra as leis é levado diante do tribunal. E a existência do conjunto é posta assim sobre esta forma jurídica. Frente a ela se encontra então a forma de pensar, o interior, que constitui precisamente a base da religião. Lá, deste modo, os aspectos opostos entre si, pertencentes a realidade – a legislação positiva e a forma de pensar em relação a mesma (HEGEL, 1986, p.345).

A Constituição deve manter-se em pé a si mesma e, por outra parte, a forma de pensar, a religião, a consciência, devem ser desejadas de um lado como indiferentes, dado que a Constituição política não lhe interessa que forma de pensar, o que a religião compartilha dos indivíduos. Mas o caráter unilateral disto resulta evidentemente mediante este fato de que as leis são aplicadas pelos juízes, e aqui entram em jogo tanto sua linearidade como sua inteligência. Pois a lei não impera por si mesma, senão que devem fazer imperar os homens: esta prática é algo concreto.

Além de desejar a harmonia entre a religião e o Estado, Hegel propõe que haja um entrelaçamento no desenvolvimento da história das religiões e dos Estados, pois não havendo uma religião da liberdade, torna inviável a existência de um Estado da liberdade. Seja em qualquer âmbito de seu pensamento, fica cada momento mais claro que a preocupação de Hegel está sempre voltada para a questão da liberdade dos seres humanos.

A Cristandade, ou então, o fundamentalismo da religião, acaba por impedir a realização do Estado enquanto sua própria existência, pois o Estado possui sua concretude na lei enquanto elemento objetivo e universal. Se essa lei for subordinada à religião, a lei passa a ser meramente subjetiva e é reduzida a uma determinação apenas negativa. Tal redução se demonstra como anarquia que vem do fanatismo, onde o crente se coloca acima de qualquer lei e acredita que pode fazer o que quiser. Ao colocar a religião acima do Estado, não demonstra uma questão de força da religião exercida sobre o Estado, mas sim, de fraqueza por parte da religião, expondo um não conhecimento de si mesma. Ela é falsa e injusta.

A filosofia de Hegel revela o surgimento da consciência da liberdade, que é fundamento da ação política. No entanto a filosofia revela que deve haver a consolidação do desenvolvimento do princípio de liberdade no nível interno, na religião. A religião reconcilia, religa, e em sua verdade seria a religião da liberdade.

Na introdução à Lógica, falou-se do [aspecto] formal da elevação do espírito a Deus. [...] Com efeito, o ponto de partida contém implicitamente o *conteúdo* ou o material que constitui o conteúdo do conceito de Deus. Mas o verdadeiro material concreto não é nem o *ser* (como na prova cosmológica) nem só a *atividade finalística* (como na prova físico-teológica), e sim o *espírito*, cuja determinação absoluta é a razão eficiente – isto é, o conceito que determina e realiza a si mesmo -, a liberdade (HEGEL, 1995, p.325-326).

Quando a religião é verdadeira, ela é capaz de reconhecer, apoiar e engrandecer o Estado, conseguindo um estatuto e até expressão, ela ganha respeito, ocupando o seu lugar adequado. Se a religião tenta pela força ou imposição se colocar acima do Estado, ela não ocupa seu verdadeiro lugar e não ganha expressão. A religião não precisa se impor como instância acima do próprio Estado.

Para o jovem Hegel, a religião grega era mais atraente que a do antigo testamento, mas com o tempo isso foi mudando, e o esplendor da religião de Cristo se sobrepôs à beleza da religião grega. A filosofia da religião de Hegel tem como conclusão o cristianismo, considerado por ele como a religião absoluta. Hegel se propõe a analisar com maior profundidade e maior conhecimento e sentido a história das raízes da cultura ocidental.

Como o mundo religioso do homem ocidental aparece como dominado pelo cristianismo, por esse motivo, sendo referência fundamental para Hegel, quando este designa uma valoração e justificação dessa cultura. O cristianismo continua sendo para Hegel o eixo decisivo da história da humanidade. Dessa forma, podemos afirmar que ela é mesmo

religião absoluta, servindo para coroar todo sistema de pensamento de Hegel sobre a filosofia da religião.

A religião revelada (*Offenbare Religion*), cristã, Hegel considerou como sendo a religião absoluta, pois o cristianismo não mostrou um Deus distante do ser humano, como algo inessencial, inatingível e inalcançável. É a religião na qual Deus se faz homem e homem se faz Deus, momento no qual a absolutidade de tal religião se mostra presente. É uma religião relevada, pois evidencia e revela tal identidade absoluta<sup>21</sup>.

É absoluta pelo fato de reconciliar plenamente os contrários, como essência e inessência, mutável e eterno, perfeito e imperfeito, representados por Deus e Homem. Aqui o Espírito realizou sua meta, o Eu agora se entende como Nós e o Nós se entende como Eu enquanto saber de-si. Deus tem reconhecimento vivo no homem, que move e transforma a história de modo consciente.

“Deus enquanto espírito totalmente separado do ser humano não pode ser o lugar de repouso final do divino. Ver Deus de tal modo separado é o verdadeiro paradigma da consciência infeliz; de fato, Deus tem de viver sua vida através dos seres humanos” (TAYLOR, 2014, p.236).

A religião crista, ou a religião absoluta, é para Hegel, ainda, a religião manifesta, já que possui a si mesma como conteúdo. É uma religião revelada no sentido de que Deus teria se revelado nela mesma, enquanto relevada é uma religião positiva.

“A religião revelada é a manifesta, posto que Deus se tenha manifestado totalmente nela – já não há nada secreto em Deus” (HEGEL, 1986, p.127).

A comunidade precisa se entender como sendo o veículo do *Geist*, devem entender Deus como ser que está separado e acima dos homens ao mesmo tempo que está não separado e dentro dos homens. Só essa junção de posições é verdadeira. “A comunidade é a Igreja cristã que vive a vida de Deus através da graça” (TAYLOR, 2014, p.236).

A humanização de Deus, aproximação entre Deus e homem, se faz presente no nascimento e na morte de Cristo, e na encarnação apresenta-se a consciência de que o

---

<sup>21</sup>Saber absoluto: saber-se universal na particularidade subjetiva, inserido na realidade da universalidade.



homem possui a luz da divindade. Para Hegel, Jesus une o Pai inacessível e eterno ao corpo e realidade humana.

Quem disse que Deus não é algo manifesto, não falam certamente a partir da perspectiva da religião cristã; pois a religião cristã se chama religião revelada. Seu conteúdo consiste em Deus ter se revelado aos homens, e que estes sabem o que é Deus. Antes não sabiam, mas na religião cristã já não há nada oculto, já certamente um mistério, mas não no sentido de que não é sabido (HEGEL, 1986, p.241).

A concepção absoluta de Hegel acredita que a razão divina e a razão humana se entrelaçam dialeticamente, sendo que o divino não é meramente oposto ao humano, logo, não é possível falar de uma positividade verdadeira. Esta, é a única razão que vai se revelando a si mesma ao longo da história.

Como todo processo histórico em Hegel é dialético, esse momento de Cristo era uma etapa na qual a consciência deveria inevitavelmente passar. Na visão do filósofo, Jesus seria o personagem que representaria perfeitamente a síntese absoluta entre toda abstração e toda efetividade.

A religião absoluta compreende a si mesma como religião necessária, e por isso, se manifesta como tal na história postulada por Hegel. Podemos dizer que Hegel tenta oferecer ao cristianismo a sua verdadeira justificação, enquanto o tempo mostra sua necessidade interna.

Hegel usa a terminologia cristã para desenvolver a própria filosofia do cristianismo, como os conceitos de: Deus, Trindade, Encarnação, Pecado Original, etc. A trindade configura a terceira e última parte da filosofia da religião. Ressaltamos dois aspectos importantes da religião cristã em Hegel: a Trindade e a Morte de Deus.

A trindade é representada pela relação de Deus consigo mesmo. “Deus Pai, que gera o Filho como seu outro, e que é unido com ele em amor pelo Espírito Santo” (TAYLOR, 2014, p.240). Se divide em: 1-reino do Pai, 2-reino do Filho, 3-reino do Espírito Santo.

Deus deve ser concebido como espírito, mas não se trata de um espírito que fica em um estado de imediatez, ele se diferencia para retornar a si mesmo. Essa condição de natureza divina é o que denominamos de Trindade. O espírito que se autodesliga e se diferencia, mas, que permanece idêntico consigo mesmo na diferença. A Trindade é a expressão do autodesligamento da natureza divina. O mistério do Deus que está conectado ao homem, este possui a verdade no nível da representação antes mesmo de ter conhecido a

necessidade interna dessa verdade. A manifestação da verdade no homem tem este sentido: a verdade é o desenvolvimento daquilo que o espírito é para si mesmo. Mas, o homem é também espírito de forma que está destinado ao conhecimento da verdade. Num primeiro momento quando a verdade chega de fora, do exterior, não possui a liberdade, já que se começa por algo que é recebido de fora. Mas, neste estado inicial, cabe observar que o homem pode receber a verdade porque é espírito.

A Trindade é concretamente a relação entre pai, filho e espírito. Deus é necessariamente trídico, se não for assim, não é Deus cristão. Só dessa forma é um Deus vivo e não uma pura abstração.

O filho, é concebido como mundo externo, como o mundo finito. Antes disso, o processo trídico, era concebido como um Deus imanente. Nesta segunda etapa, Hegel falará sobre uma pessoa singular que supõe a encarnação em um homem determinado.

Somente o homem é capaz de entrar numa verdadeira relação com Deus, já que a natureza não é capaz disso porque não é capaz de saber, não pode saber. Logo, isso só é possível por meio do homem pensante, já que neste nível, o espírito já conhece o espírito.

O terceiro momento é caracterizado pelo retorno a si mesmo do espírito absoluto a partir do espírito finito. Começa pela objetividade do espírito finito, se objetiva num âmbito finito e não consegue alcançar a reconciliação consigo mesmo. Com uma redenção e reconciliação, é capaz de superar a objetividade externa e o espírito é verdadeiramente para si, estado no qual se alcança conseqüentemente a morte e a ressurreição de Cristo. Mediante este ponto decisivo, a natureza divina perde sua abstração e a natureza humana alcança sua redenção na medida em que fica consciente de sua infinitude. Mediante a morte de Cristo, a exteriorização da ideia divina alcança seu ponto culminante e a finitude chega a seu momento extremo, por isso é a partir dela que se inicia a vez da vida religiosa.

Ao gerar o Filho, temos a criação de uma exterioridade que se apresenta como real, como a criação do mundo, e, logo, a criação do espírito finito. Para que esse espírito finito se torne espírito verdadeiramente, precisa alcançar a consciência de si. Ao alcançar esse momento, o espírito finito toma consciência de que está em oposição ao espírito infinito. Deus vem ao homem através da Encarnação e da morte – de seu filho Jesus Cristo e conseqüentemente a sua própria –, enquanto o homem vai até Deus por meio da autotransformação na sua vida comunitária.

Este processo, levado a cabo pela religião, constitui a verdadeira teodiceia, pois mostra como necessárias todas as realizações do espírito, todas as figuras de seu autoconhecimento, posto que o espírito é vivente, pensante e chega em si o impulso consciente em chegar através da série de suas manifestações até a consciência de si mesmo quando verdade total (HEGEL, 1986, p.127-128).

A morte de Deus significaria a morte da própria transcendência, a modernidade era a representação da perda de um mundo transcendente. Ao representar Deus como sendo “o espírito da comunidade”, compreendendo como não existente fora desse âmbito, revela-se como um pensamento que não deseja ser infinito, mas demonstra sua finitude, encerrando Deus dentro do mundo terreno. Significa dizer que tal pensamento hegeliano sobre Deus se mostra como finitude do espírito absoluto, pois a manifestação se dá por meio da linguagem presente numa comunidade. A proposta é reunir finito e infinito.

Hegel viu a morte de Cristo como momento decisivo para a experiência de se conhecer a si do Espírito através da religião, pois, Cristo enquanto Messias representa a passagem de uma figura individual, e ao morrer se torna um Si universalizado, concedendo ao Espírito a realidade da universalidade. No entanto, vê não somente a morte de Cristo, mas também a morte de Deus, enquanto homem e essência abstrata.

A morte de Deus tem sua representação na morte de Cristo na cruz, pois no momento em que Jesus, representante finito de Deus, habitação da substância eterna, morre enquanto corpo habitacional na cruz, Deus, representante infinito, também passa a ser dado como morto.

Ao morrer enquanto corpo morreria, também, toda abstração da essência divina presente no corpo de Cristo. “[...] a morte daquilo que imediatamente significa, do não ser *deste Singular* se transfigura na *universalidade* do espírito, que vive em sua comunidade, e nela cada dia morre e ressuscita” (HEGEL, 2012, 784, p.526).

A morte de Deus, morte enquanto separação da transcendência, do Ser Supremo. A vida tem como negação a morte, e a negação da morte é a ressurreição, representada pela figura de Cristo no cristianismo.

A morte de Cristo vem a significar a morte da morte, a negação da negação, a superação da cisão e o passo para a reconciliação entre o divino e o humano. Mediante a morte do Mediador, se supera sua singularidade e sua particularidade para se mostrar agora como “autoconsciência universal” de sua comunidade como sendo Espírito Santo que mora em

e a conduz para o conhecimento de toda a verdade. Esta é a comunidade religiosa que surge do ato de reconciliação entre natureza humana e divina.

Hegel acredita que a ressurreição tem que pressupor a morte de Deus, tal morte é manifestada na modernidade por meio do niilismo<sup>22</sup>. A ideia de uma comunidade é substituída pela ideia de um Deus que é transcendente, tal ausência de Deus, ou então, morte de Deus, pede reconciliação. Como vários pontos do seu pensamento, fica claro o desejo e necessidade de reconciliar. Hegel, assim como Schiller<sup>23</sup>, acreditava que a modernidade era uma época de cisões, e que a reconciliação era necessária, a exemplo disso, a razão e a religião, onde havia tal lacuna.

---

<sup>22</sup>Visão cética, aniquilação de valores formados, desvalorização de sentido.

<sup>23</sup>É através dessa reformulação do homem, dessa educação para o equilíbrio que o homem consegue superar a cisão que vem sofrendo na modernidade e que se agravou na época contemporânea. Ao dizer que precisamos superar a cisão, quer dizer que o homem precisa superar esse rompimento que teve com a natureza, dando vazão somente a razão, ou em alguns casos, deixando-se sobressair à sensibilidade. O homem não pode se deixar guiar somente pelos seus desejos, suas paixões, mas também não pode sempre agir somente com a razão. É preciso que o indivíduo consiga jogar e equilibrar ambos os lados, de forma a manter não somente um equilíbrio interno em si, mas como também, um equilíbrio na própria sociedade. “É mediante a cultura ou educação estética, quando se encontra no “estado de jogo” contemplando o belo, que o homem poderá desenvolver-se plenamente, tanto em suas capacidades intelectuais quanto sensíveis [...] “Pois, para dizer tudo de vez, o homem joga somente quando é homem no pleno sentido da palavra, e somente é homem pleno quando joga”. No “impulso lúdico”, razão e sensibilidade atuam juntas e não se pode mais falar da tirania de uma sobre a outra. Através do belo, o homem é como que recriado em todas as suas potencialidades e recupera sua liberdade” (SCHILLER, 2014, p.14). Schiller acredita que a moral kantiana falta humanidade, é rigorosa demais. Acredita que não devemos castrar o sentimento em nós, mas sim administrá-los. O homem, para Schiller, só é homem quando joga, momento em que auxilia razão e sensibilidade. Este jogo se dá de maneira espontânea, logo a harmonia no homem que joga se dará de maneira espontânea. A arte, para Schiller, está em contato com a felicidade moral. Quer juntar princípios e sentimentos. Vai encarar como dever aquilo que eu queria fazer, como prazer, contrariamente a Kant, que é puramente razão e não tem nada relacionado ao prazer. “*Dever! Nome grande e sublime, que nada em ti inclui de deleitável, trazendo em si a adulação, mas exige a submissão; no entanto, nada ameaças que excite no ânimo uma aversão natural e cause temor, mas, para mover a vontade, propões simplesmente uma lei que por si mesma encontra acesso na alma e obtém para si, ainda que contra a vontade, veneração (embora nem sempre obediência) lei perante a qual emudecem todas as inclinações, se bem que secretamente contra ela atuem*” (KANT, 1994, p.102). - é a lei moral dentro de si, usando unicamente a razão. “... a arte é filha da liberdade e quer ser legislada pela necessidade do espírito, não pela privação da matéria” (SCHILLER, 2014, p.25-26). Schiller, assim como Hegel, valoriza a sensibilidade, o que não é feito por Kant. A sensibilidade tem o poder de mobilizar as pessoas para sua formação enquanto cidadãos. “... é aconselhável um rápido retorno aquele mais antigo programa sistemático, redigido pelo próprio punho de Hegel, mas que traduz a convicção comum dos amigos Hölderlin, Schelling e Hegel, reunidos em Frankfurt. Aqui entra em jogo um outro elemento: a arte como poder de reconciliação que aponta para o futuro. A religião racional deve ser confiada à arte para transformar-se em religião popular. O monoteísmo da razão e do coração deve unir-se ao politeísmo da imaginação e criar uma mitologia a serviço das ideias: “Enquanto não tomarmos as ideias estéticas, isto é, mitológicas, elas não terão nenhum interesse para o povo; e vice-versa, enquanto mitologia não se tornar racional, o filósofo terá de se envergonhar dela”. A totalidade ética que não oprime nenhuma força e possibilita o igual desenvolvimento de todas elas, será inspirada por uma religião instituída poeticamente. A sensibilidade dessa mitopoiesia poderá então apoderar-se, em igual medida, do povo e dos filósofos. Esse programa lembra-nos as ideias de Schiller sobre a educação estética do homem, de 1795; ele guia Schelling na elaboração do seu sistema do idealismo transcendental de 1800 e move o pensamento de Hölderlin até o final” (HABERMAS, 2000, p.46-47).

Hegel crê que o cristianismo fracassou de certa forma, pois distorceu os ensinamentos de Jesus. Fracassou porque Jesus foi obrigado a morrer no momento em que o mundo ainda não estava preparado para receber sua mensagem. No entanto, a conciliação entre homem e divino só foi possível no cristianismo, representado pela figura de Jesus Cristo. E justamente por ser uma figura que representava a união entre divino e humano que Jesus acabou sendo crucificado. Cristo foi o único de sua época que realmente conseguiu viver em unidade com o universal.

Enquanto, para religiões mais antigas, o divino era visto com frequência como em certo sentido presente no mundo, habitando de algum modo misterioso diferentes avatares, para o cristianismo Jesus é Deus, havendo uma identidade entre esse ser humano e Deus refletida na proposição teológica de que essa uma pessoa possui duas naturezas. Conseqüentemente, o que as religiões de mistério imaginaram não é a mesma coisa que os discípulos viram. Essas religiões mais antigas jamais chegaram à noção crucial de que Deus enquanto espírito é ser humano; elas nunca passaram do ponto de ver o divino *aparecendo* em várias epifanias – e estas ocorriam em animais, lugares, etc., tanto quanto em seres humanos. Conseqüentemente, para o cristianismo, Deus realmente “é *ai*”, como um ser humano real, em certo sentido, sem precedentes (TAYLOR, 2014, p.237).

Ressaltarmos que Hegel tinha o cristianismo como religião revelada, aquela que viveu a unidade, mas, para o filósofo alemão, ela viveu a unidade de um modo opaco e obscuro, através de representações, como falamos anteriormente, onde se vale de imagens e símbolos, não possuindo a clareza do conceito.

A Igreja cristã vive essa unidade sem realmente conhecer, e por isso, não a vive plenamente, logo, ainda está parcialmente na consciência infeliz. No entanto, essa religião conseguiu expressar a verdadeira natureza de Deus, e também, a verdadeira relação entre Deus e seres humanos, e ainda que tenha feito de forma obscura, ela pode sim ser chamada de religião revelada, já que, aqui, o *Geist* revela a si mesmo verdadeiramente. Podemos dizer que a religião cristã contém toda a verdade da filosofia especulativa, no entanto, no âmbito da religião, essa verdade ainda está exposta por meio de imagens.

Para Hegel, a doutrina cristã fundamenta-se sobre a concepção cristã da subjetividade, isto é, da salvação individual que é princípio de conhecimento. A doutrina cristã não se fixa na religião do sentimento. A verdade cristã é uma verdade dada e por causa da sua constituição como uma pressuposição do espírito.

“Certamente é uma lástima que o cristianismo tenha adotado um conteúdo determinado e uma dogmática” (HEGEL, 1986, p.99).

Quando a religião se apropria assim da atividade do homem, pode impor prescrições particulares, que se opõe a racionalidade do mundo. Em oposição a ela tem estado presente a sabedoria do mundo que reconhece o verdadeiro na realidade; na consciência do espírito se tem despertado os princípios de sua liberdade e assim tem entrado em colisão as reivindicações da liberdade com os princípios religiosos que exigiam aquela renúncia. Nos estados católicos se encontram assim em oposição a religião e o Estado, quando brota no homem a liberdade subjetiva.

Os Estados protestantes são os que melhor representam essa harmonia, pois os princípios da religião não contradizem os princípios do Estado.

Esta situación se da em los Estados *protestantes*, y sólo em ellos puede tener lugar, pues es ahí donde existe aquella unidad de la religión y del Estado. Las leys del Estado son consideradas como racionales y como algo divino a causa de la presuposición de esta armonía originaria, y la religión no tiene unos principios propios que contradigan a los que tienen valor em el Estado (HEGEL, 1986, p.340).

O protestantismo exige que o homem creia naquilo que sabe e que sua consciência seja inviolável com relação ao lugar sagrado. Antes da graça divina o homem não é algo passivo; está presente lá de um modo essencial com sua liberdade subjetiva, e em seu saber, em sua vontade e sem sua fé se requer expressamente o momento da liberdade subjetiva. Nos estados que compartilham outra religião pode ocorrer, pelo contrário, que não concordem ambas as partes, que a religião difere do princípio do Estado; em um círculo muito amplo podemos ver, por um lado, uma Constituição política que toma como fundamento os ditos princípios. Quando se diz que o homem é livre por natureza, esse é um princípio de valor infinito; mas se não detemos nesta abstração, não se permite o surgimento de nenhum organismo da Constituição política, pois este exige uma ordenação na que estão delimitados os direitos e os deveres, aquela abstração não permite desigualdade alguma, a qual deve obter, não obstante, se queremos que exista um organismo e com ele uma verdadeira vida.

No segundo momento dessa relação entre Estado e religião, Hegel toca em um ponto crucial quando fala sobre as propriedades da Igreja (HEGEL, 1997, §270, p.237). Afirma que se a comunidade eclesíástica possui propriedade, presta serviços, possui empregados lhe prestando serviços, a Igreja passa do puro âmbito interior, de extraterreno para o mundano, se apropria de tarefas do âmbito do mundo terreno, fazendo negócios dentro do território de um Estado e por isso, assim como qualquer outra instituição que faça o

mesmo, a Igreja deve se submeter imediatamente as leis do Estado. Uma institucionalização da religião, onde deve-se tratá-la como uma corporação da sociedade civil como qualquer outra, enquanto possui propriedade e contrata pessoas, ela está se inserindo nos negócios, na parte mundana, deve estar plenamente subordinada ao Estado assim como as demais.

Assim como o Estado não pode ser puramente secular, a comunidade religiosa não pode ser puramente espiritual, sagrada. Ao se incorporar nos negócios, no mercado, ela não deve querer nenhum tipo de privilégio, e deve reconhecer a sua igualdade perante as demais instituições que não são religiosas.

“O espírito divino deve penetrar de modo imanente o [que é] mundano; assim, a sabedoria é ali concreta e sua justificação determinada nele mesmo” (HEGEL, 1995, p.330).

Se qualquer comunhão religiosa dos indivíduos passa a se tornar comunidade, ela passa imediatamente a estar sob vigilância administrativa do Estado. Porém, ao que se referir ao interior do indivíduo, sem afetar ou construir uma comunidade externa, ela é doutrina, e está completamente fora do domínio do Estado. No entanto, o Estado também possui uma doutrina, que é o externo, são valores jurídicos, constituições, leis.

A Igreja seria a responsável pela abstração interior do que é exterior no Estado. Ao exemplo, Hegel nos fala do casamento, onde pela religião se destaca o sentimento e pelo Estado o contrato de direitos e deveres para com seu respectivo parceiro. O que se dá por meio de cultos e rituais no âmbito da religião, se revela como assunto jurídico do Estado.

O ético deve prevalecer sobre o sagrado, “tudo que foi determinado pelo ético, logo foi determinado também para o espiritual, família, sociedade civil e estado” (HEGEL, 1995, p.330).

A primeira forma da eticidade na realidade substancial é o matrimônio. O amor que é Deus, na realidade é amor conjugal. Enquanto primeira manifestação da vontade substancial na realidade existente, o amor possui uma dimensão natural, mas se trata também de um dever ético.

Porém, o problema está no fato da religião recomendar que seus fiéis sejam indiferentes em relação aos negócios mundanos, exatamente oposto ao Estado, onde seu Espírito deve claramente estar enraizado no próprio mundo, concluindo que a religião não é um recurso

devido para assuntos que dizem respeito ao Estado. Mas não é possível pensar essa relação com a visão da religião como indiferente para o mundo, pois faria com que o Estado se reduzisse a um governo de passionalidade ruim.

Ainda, Hegel explicita o quanto é importante que Estado e religião não entrem em contradição.

Esta situação se dá nos Estados *protestantes*, e só neles pode ter lugar, pois é aqui onde existe aquela unidade da religião e do Estado. As leis do Estado são consideradas como racionais e como algo divino a causa da pressuposição desta harmonia originária, e a religião não tem uns princípios próprios que contradigam os que tem valor no Estado (HEGEL, 1986, p.340)

Hegel interpreta a situação dos países católicos de seu tempo.

É o enorme erro de nosso tempo querer considerar esses inseparáveis como separáveis um do outro, e mesmo como indiferentes um ao outro. [...] Na inseparabilidade dos dois lados [que foi] indicada, há interesse em fazer notar a separação que aparece do lado da religião. Ela concerne primeiro à *forma*, isto é, à relação da consciência-de-si ao conteúdo da verdade” (HEGEL, 1995, p.327-328).

Hegel afirma que a relação entre o Estado e uma comunidade eclesiástica é na verdade simples de se determinar. Pois, é dever do Estado assegurar à comunidade garantias e proteção, para que esta possa realizar seus fins religiosos. Porém, é ainda mais do que isso, é a religião o melhor modo de assegurar a integridade do Estado. O Estado não deve querer saber o conteúdo da religião a qual seguem seus cidadãos, desde que essa religião sirva de apoio para o Estado (HEGEL, 2010, §270, p.245).

Surge, assim, um relacionamento entre o estado e a comunidade religiosa, cuja determinação é simples. É da natureza da questão (*Sache*) que o Estado cumpra um dever ao prover à comunidade religiosa toda assistência e proteção na busca de seus fins religiosos. De fato, visto que a religião é aquele momento que integra o Estado em seu nível mais profundo da disposição (de seus cidadãos), o Estado até mesmo deveria requerer de todos os seus cidadãos que pertençam a uma comunidade religiosa - seja qual for a que eles escolherem, pois não cabe ao Estado qualquer palavra no tocante ao conteúdo da crença religiosa, na medida em que esta se relaciona à dimensão interna do pensamento representacional (HEGEL, 1997, §270, p.295).

A religião deve ser esse apoio, esse alicerce para o Estado, enquanto o Estado também tem um dever para com a religião, deve garantir a proteção para que a Igreja continue a funcionar de modo efetivo, para fins religiosos, sempre a serviço da verdade e da ética.

Hegel vai mais além quando diz que o Estado não só deve aceitar a religião, como deveria exigir que seus cidadãos aderissem a uma religião, sendo tal adesão fundamental para uma participação adequada do indivíduo no movimento do *Geist*.



“Por tanto, se bem se aceita em geral que as leis são expressões da vontade divina, constitui um aspecto tão importante como esse de reconhecer esta vontade divina, e isto não é um assunto particular, senão que compete a todos” (HEGEL, 1986, p.341).

Porém, pelo fato das crenças não possuírem uma racionalidade objetiva, mas apenas uma representação subjetiva, o Estado não tem a função de defender alguma crença em específico, na verdade, se o Estado for forte ele nem precisará se ocupar com tais questões, segundo Hegel, deve se mostrar “liberal e indiferente”, deixando-as nas mãos da sociedade civil e até tolerando os religiosos que não reconhecem seus direitos e deveres plenamente perante o Estado, que acreditam não terem deveres para com o Estado, pois pensam já ter encontrado um saber superior ao terreno, eles já possuem o conhecimento extraterreno de Deus, e por isso se dão por satisfeitos.

Deve o Estado, que é uma organização completa e portanto forte, mostrar-se, neste assunto, liberal e indiferente para com as particularidades que não lhe sejam favoráveis e até suportar a existência de comunidades que não reconheçam religiosamente deveres para com ele. Remeterá os membros dessas religiões para a sociedade civil e suas leis, e limita-se a cumprir passivamente os seus deveres diretos para com elas, o que se for necessário se obtém transformando ou substituindo a prestação (HEGEL, 1997, §270, p. 236 e 237).

As exigências da religião se encaminham para a santidade, para o Estado, para o direito e para a eticidade; de um lado, o destino é a eternidade, de outro, a temporalidade e o bem-estar temporal, que deve ser sacrificado em prol da salvação eterna. Se estabelece assim um ideal religioso, um céu sobre a Terra, quer dizer, uma abstração do espírito frente a realidade substancial; a renúncia da realidade é a determinação fundamental que aparece aqui, e com ela a luta e o voo. O fundamento substancial, o verdadeiro, se opõe algo distinto que deve ser superior (HEGEL, 1986, p.342).

Mesmo que contra o Estado, este deve garantir os direitos dos indivíduos religiosos, mesmo que acreditem não ter deveres para com o próprio Estado.

Estes princípios são verdadeiros, mas não devem ser tomados abstratamente. O saber que o homem é livre por natureza, quer dizer, segundo seu conceito, o próprio dos tempos modernos; mas já nos detenhamos agora em seu nível de abstração ou não, pode ocorrer que a religião se oponha a estes princípios e não os reconheça, mas que os considere como carentes de todo direito, de modo que só se tenha como legítima a arbitrariedade. Surge necessariamente, por tanto, uma luta que não se pode, em verdade, neutralizar. A religião exige a superação da vontade e o princípio mundano o põe, pelo contrário, como

fundamento; quando esses princípios religiosos se fazem valer resulta inevitavelmente que os governos se comportem violentamente e que reprimam a religião que se mostra hostil. A religião enquanto Igreja pode certamente aparecer aqui como prudente e externamente tolerante, mas então se produz um estado de incoerência no espírito. O mundo se detém a uma religião determinada e se deixa levar tanto por princípios oposto: na medida em que praticam estes e a vez que se quer, não obstante, seguir pertencendo aquela religião, se comete uma grave incoerência. Assim, por exemplo, os franceses que mantiveram os princípios da liberdade civil, eles têm de fato deixado de pertencer a religião católica, pois esta não pode ceder em nada, senão no que exige consequentemente a submissão incondicionada, no todo, a Igreja (HEGEL, 1986, p.344).

A religião é consciência do Espírito no mundo e também do absoluto, o que permite ao homem agir segundo o princípio necessário de universalidade. Podemos dizer que a religião e o Estado se encontram numa mesma unidade ética. Porém, sendo o Estado neutro em relação à religião, essas duas forças vivem (atualmente) cada uma conforme seu princípio.

Hegel não concorda com uma total e completa divisão entre religião e Estado, no sentido de não haver uma ligação entre elas, como se cada âmbito fosse exclusivamente voltado para suas funções sem um diálogo entre eles, onde a religião seria responsável pelo vínculo ético e espiritual entre os cidadãos, e seria soberana nesse âmbito, e o Estado seria responsável por alcançar metas exteriores como segurança, propriedade, como se a religião tivesse um fim em si mesma e o Estado servisse apenas de meio para as necessidades humanas. Se for desse modo, haverá um esvaziamento das competências e substâncias - ética e espiritual - do Estado em função da Igreja e de sua doutrina. Hegel preza por uma unidade político-religiosa.

Porém, para alcançar a verdade de ambas, a unidade entre elas deve pressupor uma distinção institucional. O Estado é uma realização autônoma da eticidade, ela não depende da religião para isso. A esfera do Estado é externa, enquanto o interior é próprio da religião. A vitalidade espiritual que a religião possui deve ser canalizada para uma construção de um ordenamento estatal, mesmo que o Estado apresente carências e falhas. A força que a religião possui jamais deve se voltar contra o Estado. O Estado possui autonomia para atuar em seu âmbito, no entanto, isto não quer dizer que seja inteiramente autônomo, pois a eticidade e seus costumes tem como fonte a religião.

Na medida em que a religião é a consciência da Verdade absoluta, assim, aquilo que deve valer como Direito e Justiça, Dever e Lei, isto é, como verdadeiro no mundo da vontade livre somente pode valer na medida em que tem parte naquela verdade, é subsumido por ela e dela se segue [...] Segue a aplicação desse princípio para a relação entre Estado e religião cristã, no seu tempo: Que porém o verdadeiro ético seja consequência da religião, a isso se acresce a exigência que a religião tenha o conteúdo verdadeiro, isto é, a Idéia consciente de Deus seja para ela verdadeira. A eticidade é o espírito de Deus como interno à auto-consciência, em sua presença efetiva como espírito de um povo e dos indivíduos do mesmo; essa auto-consciência que parte de sua realidade empírica e traz sua verdade à consciência tem em sua fé e somente em sua consciência moral aquilo que ela tem na certeza de si mesma, na sua realidade espiritual. Ambas são inseparáveis [...] (HEGEL, 1995, §552).

O Estado possui uma garantia religiosa quando a Igreja possui uma doutrina que é voltada para o interior, está fora do âmbito do Estado, significa que a religião não interfere nos assuntos do Estado, e o Estado possui total liberdade, direito e dever de fazer valer tal garantia.

A doutrina religiosa tem que ser definida em prol ou contra a doutrina do Estado, não possuindo o caráter de objetividade e racionalidade, pois essas duas características pertencem ao Estado. “Ao contrário, o desenvolvimento desta Idéia estabeleceu a verdade de que o Espírito, enquanto livre e racional, é inerentemente ético, de que a verdadeira Idéia é real racionalidade e de que esta racionalidade existe enquanto o estado” (HEGEL, 1997, §270, p.297).

Abordando essa questão da doutrina, Hegel defende a existência de uma relação dialética que ocorre entre religião e Estado. A doutrina religiosa tem que estar subordinada ao Estado, exceto quando se tratar de algo que seja puramente religioso.

Assim, quando a igreja procede de modo a ensinar doutrinas (embora haja e tenha havido igrejas que se restringem ao culto e outras em que o culto é a principal ocupação, e a doutrina e uma consciência mais educada são meramente secundárias), e suas doutrinas se relacionam a princípios objetivos, a pensamentos éticos e racionais, sua expressão dessas doutrinas imediatamente a coloca dentro da província do Estado. Em contraste com a fé e autoridade da igreja em relação à ética, direito, leis e instituições, e com sua convicção subjetiva, o Estado possui conhecimento. Dentro de seu princípio, o conteúdo não é mais confinado essencialmente à forma de sentimento e fé, mas pertence ao pensamento determinado. Quando o conteúdo que tem o ser em e para si mesmo aparece na forma de religião como um conteúdo particular, como as doutrinas peculiares à Igreja enquanto comunidade religiosa, elas permanecem fora do domínio do Estado (HEGEL, 1997, §270, p.299).

No entanto, o Estado não deve ser ingrato com a religião, não esquecendo que ela é sua justificação.

A conclusão de Hegel é bastante interessante. O reconhecimento desse privilégio epistêmico-ontológico do Estado (e da ciência) só pode se dar

concretamente na história atual do *Geist* na medida em que a Igreja Cristã se dividiu. Para Hegel, a divisão da Igreja Cristã em denominações distintas não é um mal, mas um bem – tanto para o Estado que assim pode corporificar o momento final da evolução do *Geist*, quanto para a própria religião cristã. Em linguagem mais corrente em nossos dias, poderíamos afirmar que a pluralidade religiosa é um bem necessário para que a eticidade do Estado se concretize e supere a eticidade subjetiva das religiões. A pluralidade religiosa é, mais ainda, para Hegel, um bem especial para a religião, libertando-a das pretensões fundamentalistas e fanáticas a que se podia aferrar em um ambiente monofessional (ZABATIERO, 2012, p.91).

Hegel acreditava que não deve haver oposição entre o âmbito da religião e o âmbito do Estado, deveria sim haver um equilíbrio de uma em relação a outra, mantendo cada uma sua autonomia. O que deveria mesmo era haver o império da liberdade, e não império religioso ou império estatal. Nenhuma deve impor sua doutrina sobre a outra, uma não pode ser decretada pela outra, mas cada uma voltada para sua autonomia e com sua respectiva forma de buscar a verdade. Como ambas possuem o mesmo objetivo, Hegel acredita que elas deveriam se harmonizar.

A religião não seria vista apenas com a função interna, de consciência moral, mas enquanto doutrina poderia vir a ser externalizada, gerando um conflito, dado que o Estado também possui uma doutrina que deve ser externalizada. Logo, ao se externalizar ambas as doutrinas, da Igreja e do Estado, elas não se harmonizam, mas entram em conflito, sendo diversas e até mesmo opostas. Se possuem um mesmo objeto, Igreja e Estado podem entrar em oposição um com o outro, não no que tange ao âmbito interno da consciência de ambas, mas na questão da externalização de suas doutrinas, “Estado e Igreja se encontram aqui diretamente *em acordo* ou em *oposição*” (HEGEL, 2010, §270, p. 248).

“Diante da externalização (*Äußerung*), o Estado e a Igreja encontram-se, diretamente, em acordo (*zusammen*) ou, então, em oposição (*gegen*), porque, tal como a religião, também é característico de todo Estado particular ter a sua própria doutrina externalizada” (KONZEN, 2014, p.49).

Já “prevendo” futuros conflitos, Hegel afirma que ao se tratar da externalização, toda doutrina da religião deve passar para o domínio da doutrina do Estado.

No início, Hegel nos diz que tanto a religião quanto o Estado buscam a verdade, mesmo objeto, apesar de possuírem sua própria forma de aprender. A forma de aprender esse conteúdo da verdade será o ponto fundamental no pensamento de Hegel, onde usa de tal critério para definir que a religião, a Igreja se submete ao domínio do Estado quando

entrarem em conflito pela externalização de suas doutrinas no âmbito do espírito objetivo. O motivo dessa submissão da Igreja em prol do Estado, ao invés do contrário, uma hierarquia temporária que haveria entre elas, explica-se por meio da diferença conceitual.

“Quando a Igreja passa ao *ensinamento* [doutrinal] (...) e quando seu ensinamento concerne aos *princípios objetivos*, aos pensamentos do ético e do racional, assim ela passa imediatamente nessa externalização para o domínio do Estado” (HEGEL, 2010, §270, p.249-250).

Ou seja, em casos de conflitos, a doutrina da Igreja deve se submeter à doutrina do Estado, no que se referir ao âmbito do espírito objetivo. Hegel assim define:

O Estado *sabe* o que ele quer, e o sabe em sua *universalidade*, enquanto algo *pensado*; por causa disso, ele atua e age segundo fins conscientes, segundo princípios conhecidos e segundo leis que não são apenas *em si*, porém para a consciência; e igualmente, à medida que suas ações se vinculam com as circunstâncias e as relações presentes, ele atua e age segundo o conhecimento determinado das mesmas (HEGEL, 2010, §270, p.241).

Enquanto a religião, teve uma outra leitura de Hegel, sendo:

O Estado, em geral, *sabe* seus fins, conhece-os e os realiza com uma consciência determinada e segundo princípios. Como se notou acima, a religião tem, então, o verdadeiro por seu objeto universal, contudo, enquanto um conteúdo *dado*, que não é conhecido em suas determinações fundamentais mediante o pensamento e o conceito; igualmente a relação do indivíduo com esse objeto é uma obrigação fundada numa autoridade, e o *testemunho* do espírito e do coração *próprios*, na medida em que é aquilo em que o momento da liberdade está contido, é *fé* e *sentimento* (HEGEL, 2010, §270, p. 249).

A diferença relevante entre as duas esferas, se dá no âmbito interior da consciência, significa dizer que há uma diferença na forma de apreensão entre elas, o que concede supremacia a doutrina do Estado em relação a doutrina da religião. Enquanto a religião se vale da fé, de uma convicção subjetiva, o Estado sabe, e se apodera do pensamento determinado.

Por esse motivo, a doutrina da Igreja deve ceder em favor da doutrina do Estado, pois o Estado é aquele que sabe. O Estado, detentor do conceito, é juiz das ações da Igreja, pois o Estado possui uma doutrina que é racional. Por ser racional, atua em plena consciência, e desse modo, constitui a organização da liberdade. A supremacia do Estado se dá pelo fato de realizar soberanamente a razão. Para Hegel, “no Estado tudo é sólido e assegurado, é o reduto contra o arbítrio e a opinião positiva”; e por não ser dessa maneira, “a religião como tal não deve ser aquilo que governa” (HEGEL, 1998, §270. p. 63).

O Estado é juiz das ações da Igreja e das Igrejas porque ele pensa, porque ele *sabe*. É ele, e só ele, que age em plena consciência; é ele, e só ele, que é a organização da liberdade no mundo: ele *é* esta organização, ele não a *faz*, o que significaria que o Estado seria outra coisa que a organização da ação racional, a razão em ação. Ele é cristão, no sentido de realizar na Terra e racionalmente o que constitui o conteúdo da religião sob a forma da representação e no modo do sentimento [...] A supremacia terrestre do Estado decorre de seu conteúdo espiritual: ele realiza soberanamente, porque realiza o espírito e a liberdade (WEIL, 2011, p.58 e 59).

Assim como o Estado e a religião, a religião e a filosofia também possuem o mesmo conteúdo, a verdade. Logo, Estado e filosofia se desenvolvem partindo da religião.

[...] está presente a absoluta possibilidade [*Möglichkeit*] e necessidade [*Notwendigkeit*] de que coincidam, em um só, o poder do Estado, a religião e os princípios da filosofia”; isto é, “de que se cumpra a reconciliação da efetividade, em geral, com o espírito; do Estado com a consciência religiosa e, igualmente, com o saber filosófico” (HEGEL, 1995, §552, p. 336).

Cabe ressaltarmos aqui um momento interessante, no qual Hegel lê Platão, afirmando que o filósofo antigo apreendeu a verdade por meio da filosofia, chegando a afirmar que os filósofos deveriam ser aqueles a assumirem o governo. Todos teriam a possibilidade de acessar os cargos estatais, mas não significa que talento e habilidade deveriam ser desconsiderados, a ignorância não pode governar, mas sim os sábios. Mas, faltou a Platão a possibilidade da leitura de uma verdadeira religião, para uma efetividade da verdade no Estado, pois seu tempo não permitia que tal leitura fosse feita.

“Não foi permitido a Platão poder avançar a ponto de dizer que, enquanto a verdadeira religião não surgisse no mundo e não se tornasse dominante nos Estados, o princípio verdadeiro do Estado não chegaria à efetividade” (HEGEL, 1995, §552, p. 335) e “enquanto esse princípio não pôde chegar ao pensamento, não podia a Ideia verdadeira do Estado ser apreendida pelo pensamento” (HEGEL, 1995, §552, p. 335-336).

No que se refere a Constituição tem aqui dois sistemas: o sistema moderno, segundo o qual as determinações da liberdade e sua ordenação são mantidas em pé sem levar em conta a forma de pensar. O outro sistema é o da forma de pensar, o princípio grego em geral, que encontramos desenvolvido especialmente na *República* de Platão. O fundamento que constitui aqui algumas propriedades, em conjunto se apoia por demais na educação, na cultura, que deve avançar até a ciência e a filosofia. A filosofia deve constitui o elemento predominante, e mediante ela o homem deve ser conduzido a eticidade (HEGEL, 1986, 346).

O Estado tem como obrigação

[...] defender a verdade objetiva e os princípios da vida moral contra a opinião que adota mais princípios e se torna uma existência universal que devora a realidade, sobretudo quando o formalismo da subjetividade absoluta entende fundar-se num ponto de partida científico e pretende virar contra o Estado as suas próprias instituições de ensino, dando-lhes as pretensões de uma Igreja (HEGEL, 1997, §270, p.242).

O Estado deve proteger a verdade objetivada e a moralidade, porque são elas pertencentes ao âmbito do racional, são elas características do Estado que mantém a ordem e a justiça numa comunidade, o Estado não pode deixar que a opinião, a fé cega, ou as verdades subjetivas da Igreja sejam elevadas a objetividade institucional. O Estado deve garantir que essa inversão de papéis não aconteça, que cada uma permaneça tomando conta de sua própria doutrina sem interferir na doutrina do outro, mas deixando claro que o Estado pode interferir plenamente e livremente na Igreja, se esta desejar se impor a ele no âmbito do exterior, da racionalidade e das leis.

No âmbito ético, a religião não deve ter primazia sobre o que é racional, já que ela se volta para o âmbito do interior, não sendo concretizada em leis e normas éticas.

É verdade que o juramento e o campo ético em geral, incluindo o relacionamento matrimonial, envolvem aquela penetração e elevação interiores da disposição que são confirmados em seu nível mais profundo pela religião. Mas, visto que relações éticas são essencialmente relações de racionalidade atual, os direitos dessa racionalidade devem ser afirmados em primeiro lugar, e a confirmação da Igreja é, então, acrescentada a esses direitos, exclusivamente como seu aspecto puramente interior e mais abstrato (HEGEL, 1997, §270, p.296).

Segundo análise de Hegel, no despotismo oriental encontramos a existência dessa unidade que tanto é desejada entre Estado e Igreja, mas o problema que o filósofo alemão traz é que não existe Estado nessa condição déspota, quer dizer que não há uma encarnação consciente no direito, que não existe uma moralidade livre. Hegel nos chama atenção para o fato da diferença entre a forma da autoridade e da crença. Diferenciação essa que deve se realizar por meio do âmbito da religião, de forma que haja uma separação entre eles. O Estado consegue atingir uma universalidade de pensamento e se realiza acima de qualquer Igreja. Logo, para reconhecer como Estado, não se pode apenas saber o que é universalidade em si, mas essa universalidade deve ter uma existência, deve ser real e objetivada nas instituições.

Estado e religião podem também estar separados e se dirigir por leis distintas. A base do mundo e do religioso são diferentes, e aqui pode surgir também uma diferença no que concerne aos princípios. A religião não se limita a permanecer em seu domínio próprio,

mas também se dirige ao sujeito, impondo prescrições no que se refere a sua religiosidade e, por conseguinte, ao que se refere a sua atividade. Essas prescrições que a religião impõe ao indivíduo, podem diferir dos princípios básicos do direito e da eticidade que tem validade no Estado.

Além disso, a crítica hegeliana sustenta que não deveria haver um comando de Deus dentro da constituição política, como por exemplo, no Estado judaico religioso, pois precisa haver uma distinção que seja concreta entre a esfera da religião e a esfera do Estado.

Hegel vê a religião como princípio da eticidade e do Estado, e seu conteúdo possui a mais profunda verdade. Dessa relação entre religião e Estado podemos ressaltar três consequências: 1- O Estado tem o dever de dar todo apoio à comunidade religiosa e também protegê-la, enquanto as igrejas estão, e devem estar, submetidas ao Estado no que se referir a propriedade, emprego, ações na sociedade; 2- O Estado deve exigir que os cidadãos sejam pertencentes de alguma comunidade religiosa que seja cristã, pois deixa claro que a neutralidade do Estado não se dá em relação à religião de modo geral, mas no interior do cristianismo; 3- Havendo grupos que por motivos de convicção religiosa não assumirem plenamente direitos e deveres perante o Estado, este deve ser tolerante, deve fazer vistas grossas para tais anomalias, e apesar de não se mostrarem como membros plenos do Estado, esses grupos devem poder viver como membro da sociedade civil, de modo pleno, não os excluindo da vida pública. O Estado pode expressar sua universalidade, consolidando sua legitimação por meio dos costumes e da interna racionalidade das instituições, de modo que a tolerância não seja um enfraquecedor.

O catolicismo fala de “presença real” do divino nas espécies eucaristizadas de pão e vinho. É interessante que Hegel fale de uma presença divina real na eticidade, nos costumes. Está implícito que o agir ético, integrado no Estado, é verdadeira adoração a Deus. De um lado, há uma valorização e mesmo uma sobrecarga da eticidade do povo, que para ser vista como divina, precisaria ser passada pelo crivo da razão; em consequência, de outro lado, isso esconde precisamente as permissões moralmente injustificáveis da eticidade cada vez concreta (LUCCHI, 2013, p.49).

A religião surge para fazer o Espírito se reconhecer como Espírito no mundo, na constituição do Estado, a religião tem o papel de solidificar a certeza da consciência do Espírito de um povo. Na religião a essência do absoluto é dada, e não tem consciência de sua própria identidade interna, enquanto o Estado, tem consciência de sua essência absoluta, de si e querer a si.



Assim, como vimos, para Hegel, a “religião é a espécie e a modalidade da consciência, segundo a qual a verdade é para todos os homens” (HEGEL, 1995, p.25). Isto é, “a forma da religião é necessária ao espírito como é em si mesmo e por si mesmo; essa é a forma de verdade comum a todos os homens e a toda a forma de consciência” (HEGEL, 1974, p.134). Mas, além disso, “é preciso compreender que o Estado foi constituído na religião. Estado e leis não são mais do que o surgimento da religião nas relações da realidade” (HEGEL, 2008, p.346). Portanto, a religião, para Hegel, não é um estágio de consciência preliminar e, como tal, provisório do espírito, que encontraria sua expressão final na filosofia ou no Estado, mas são formas distintas de apreender a verdade, cada qual com seu valor (KONZEN, 2014, p.55).

A constituição e a legislação, assim como suas aplicações, têm por conteúdo o princípio e o desenvolvimento da eticidade, que procede e só pode proceder da verdade da religião, verdade intuída como seu princípio [da eticidade], e assim somente efetiva enquanto tal. A eticidade do Estado e a espiritualidade religiosa do Estado são, desse modo, para si as firmes garantias recíprocas (HEGEL, 1995, p.335).

Podemos dizer que Hegel divide a religião em: objetiva e subjetiva; onde a primeira se refere a teologia e as práticas exteriores, e a segunda é a experiência viva que o homem faz do bem e do próprio Deus, seu autor. Ainda, faz uma distinção entre a religião privada e a “religião de um povo” (*Volksreligion*); sendo a privada referente a vida do indivíduo em suas relações pessoais, e a *Volksreligion* referente a vida pública numa determinada sociedade, tendo como modelo mais importante as religiões públicas promovidas pela Grécia antiga, que integravam a vida social.

Se o coração e a vontade se tem configurado seriamente, de um modo pleno, de acordo com o universal e o verdadeiro, então estamos em presença daquilo que nos manifesta como eticidade. Neste sentido a eticidade é o culto mais autêntico. Mas, junto com ele, tem que estar unida a sua vez a consciência do verdadeiro, do divino, de Deus (HEGEL, 1986, p.276).

A religião deve ser subjetivizada por completo, significa que deve ultrapassar as questões exteriores como doutrina e suas práticas, tornando-se finalmente piedade viva que uniria os homens dentro de si mesmos. Deve ainda deixar de ser algo individual e fazer parte da vida pública do povo, vinculada as instituições políticas, com a intenção de unir as pessoas. Hegel não desejava instaurar uma religião de superstição que fosse válida igualmente para todos, mas uma religião que fosse subjetivizada presente na vida da comunidade.

A religião regenerada deve ser assim:

I. Sua doutrina deve ser fundada na razão universal.

II. Nesse processo, fantasia, coração e sensibilidade não precisam sair de mãos abanando.

III. Ela deve ser constituída de tal modo que todas as necessidades da vida e os atos públicos do Estado estejam vinculados com ela.

(TAYLOR, 2014, p.78 e 79).

O primeiro ponto se refere a não ensinar nada que seja contrário ao racional, que se remete ao sobrenatural. O segundo ponto diz que não é somente a razão que importa, mas os sentimentos como a fantasia, o coração e a sensibilidade, estes também são elementos importantes. O terceiro ponto nos revela que Hegel quer a união da razão e dos sentimentos de e no homem, de modo que seja expresso publicamente, e não seja algo confinado em si mesmo, mas que deve se desenvolver no espaço público da *pólis*.

“Ela implica que a religião, o direito, a eticidade, todo o espiritual no homem só é objeto de estimulação” (HEGEL, 1986, p.142). “O direito, a liberdade, a eticidade tem sua raiz naquela determinação superior mediante a qual o homem não é animal, senão homem, espírito” (HEGEL, 1986, p.151).

Estado e religião estão nitidamente entrelaçados no pensamento de Hegel. Ambos são âmbitos que permitem a realização do homem enquanto ser livre. A religião é a base da eticidade, logo, do próprio Estado. O Estado encontra seu fundamento na religião.

“Todo dever, todo direito depende desta consciência íntima, do ponto de vista da autoconsciência religiosa, da raiz do espírito. Esta raiz é o fundamento de toda realidade; não obstante, só possui verdade se constitui a forma de um conteúdo objetivo” (HEGEL, 1986, p.184).

Essa conexão se expressa indicando que as leis, a autoridade, a constituição política vem de Deus, mediante esse feito, elas são sancionadas e afirmadas através da suprema autoridade que possui a representação. As leis são o desenvolvimento do conceito de liberdade, e reflete a si sobre o ser determinado, tem como fundamento e como verdade o conceito de liberdade, tal como é aprendido na religião. As leis da eticidade, do direito constituem regras eternas e imutáveis para a conduta humana, que não são arbitrárias, mas que substituem tanto tempo como a religião mesma. Essa representação de conexão é encontrada em todos os povos.

A condição determinada do direito e da eticidade só alcançam sua última confirmação sob a forma de uma religião presente e se esta não é de acordo com os princípios da liberdade, sempre se produz uma fissura, uma separação no resultado, uma relação hostil que não deve ter lugar no Estado.

Em geral, a religião e o fundamento do Estado são uma e mesma coisa; são em si e para si idênticos. [...] Mas também ambos são diferentes e deste modo seriam rigorosamente separados entre si em seu curso posterior, mas depois são postos de novo como verdadeiramente idênticos. A unidade que é em si e para si já resulta evidentemente o ditado: a religião é o saber da verdade suprema, e esta verdade, determinada de forma mais precisa, é o espírito livre (HEGEL, 1986, p.339).

É preciso que haja uma separação entre Igreja e Estado, ao mesmo tempo que se deve manter a unidade substancial do Estado composto por cidadãos de fé. O Estado precisa do conteúdo vivente das religiões, ao mesmo tempo que deve superar as restrições de liberdade também advindas dela.

Sempre deixando claro que em Hegel não existe um abandono de etapas, toda etapa é supassumida, significa dizer que o avanço da história, da sociedade, da verdade, ou qualquer movimento de busca tende a alcançar um ponto, que não passa a ser o único importante, mas ele depende do que veio antes, ele conserva negando elevando o que veio antes dele. Logo, as etapas anteriores sempre são de fundamental importância para chegarmos ao ponto de verdade absoluta do momento, ressaltando que a verdade absoluta em Hegel não é imutável, ela é uma verdade que é absoluta naquele momento, naquele tempo histórico, e é também superada, é supassumida, dando lugar a outra verdade absoluta.

## Considerações conclusivas

Partimos de uma busca pelo conceito de reconhecimento em Hegel e como esse reconhecimento se dava em *FE*, onde começa no embate entre sujeito e objeto até alcançar o embate entre duas consciências que lutam pela vida, culminando da dialética do Senhor e Escravo, que como vimos, não permite o verdadeiro reconhecimento. Perpassamos pela *FD* para demonstrar como esse reconhecimento se tornava mútuo nas relações sociais e permitia a liberdade se efetivar no Estado, mostrando também como é possível chegar ao Estado passando pelos momentos éticos da Família e da Sociedade Civil, como estes dois momentos contribuem e são fundamentais para a efetividade da liberdade, sendo as corporações presentes na sociedade civil burguesa o momento de início de uma união e de uma consciência coletiva entre os homens. Abordamos, por fim, qual o papel da religião na busca e na efetivação da liberdade no homem, onde a religião, cristã, tem o papel de apoiar o Estado. É pela religião que o espírito no mundo toma consciência do espírito absoluto, e é justamente por conta dessa tomada de consciência que o homem renuncia a seus interesses individuais, logo, a religião tem papel fundamental na compreensão do homem para abdicar de seu individualismo e se integrar à um universal.

Na vontade livre, temos inicialmente o momento da Família, onde está refletido somente em si, dentro da primeira manifestação ética, porém, não é suficiente para o homem se realizar, pois, apesar da já existência do universal, este só se revela no particular, de forma natural e por sua própria essência, as famílias se unem formando comunidades, a família se divide em várias famílias que vivem em conjunto, agindo por interesse, usando o outro para própria satisfação de suas necessidades individualistas, formando a sociedade civil, momento no qual temos presente à economia, é o momento do comércio. No entanto, tal momento não é suficiente para realização da liberdade humana, pois a universalidade e liberdade presentes nesse âmbito são meramente formais, e assim, os homens alcançam por meio das instituições, mais especificamente do Estado, a efetivação da liberdade, onde participam da política, onde abrem mão de desejos individualistas em prol do bem comum, tornando seus desejos universais.

Entretanto é válido ressaltar que os homens não abandonam seus desejos individuais, estes estão apenas integrados na vontade do todo. É sempre importante atentar-se para as pequenas diferenças de termos que se tornam fundamentais para uma correta compreensão do pensamento hegeliano, ressalto com mais importância a diferença entre

liberdade e libertinagem e individualista e individual, que apesar de não estar exposto na obra de Hegel, podemos demonstrar. Ao falarmos de liberdade, não falamos de um poder fazer o que quiser, pois essa definição pertence a libertinagem ou vontade de arbítrio, como vimos presente na sociedade civil, liberdade é ser livre para respeitar seus desejos e deveres e também os dos outros, podendo realizar seus desejos sem passar por cima do desejo do outro, como no Estado. Temos desejos individuais, que são desejos do próprio indivíduo para consigo mesmo, deseja satisfazer desejos de si próprio, desde que não interfiram na liberdade do outro, desde que se entenda que o outro também tem seus próprios desejos e não posso sobrepor o meu ao bem comum. E como vimos, caso essa preocupação com o outro não exista, e se queira satisfazer qualquer necessidade própria a qualquer custo, temos desejos individualistas, presentes na sociedade civil, que podem acabar gerando a desigualdade, a injustiça e a impossibilidade do bem viver.

Hegel verá o Estado como representação ética máxima, instância na qual a liberdade irá conseguir se efetivar, pois é o momento que permite a verdadeira integração do indivíduo na coletividade, sem que essa integração seja movida pelos interesses individualistas como ocorreu na sociedade civil. É somente no Estado que os indivíduos se tornam cidadãos, detentores de deveres e direitos.

O Estado deve se preocupar com os fins universais como a vida, a segurança, a propriedade, significa que o Estado tem um caráter universal, e os desejos e interesses de seus cidadãos são assim universais. Tem seus desejos particulares inseridos num todo, ao possuir interesses universais tem seus interesses particulares integrados no todo, num desejo pelo bem comum. O Estado para Hegel, é um Estado estamental, necessário que haja estamentos, classes, corporações, e que cada indivíduo esteja inserido em uma delas, seu pensamento político acabará por se revelar em uma monarquia constitucional. O Estado é configurado como direito constitucional e direito internacional.

É bem verdade que Hegel realmente concede um grande poder ao Estado, no entanto, é arriscado afirmar que ele acabe por suprimir a individualidade dos cidadãos, já que o Estado, a Constituição, as leis, são formuladas tendo como base o indivíduo, o cidadão. A constituição está vinculada ao “espírito do povo”, ela não é feita, mas constituída pela história do povo, as origens, costumes, cultura, tradições. Logo, a constituição de um Estado é o “espírito do povo”. Por constituição entendemos como Hegel a formação política de um povo, não propriamente a constituição que é escrita e regida por leis, seu

conjunto de normas. A constituição já está sempre feita, porém passa por transformações, o “espírito do povo” se transforma junto à constituição de acordo com o “espírito do tempo”. O povo conquista seus objetivos por meio do coletivo, por uma representação direta nas assembleias. O Estado de Hegel consegue permitir que seus cidadãos sejam efetivamente livres, sejam ativos politicamente e realizem seus desejos.

O Estado é para Hegel o próprio espírito objetivo, pois o Estado deve administrar os conflitos da sociedade civil, por administrar não devemos entender como eliminar, mas como um *suprassumir*. O Estado é visto como instância suprema da universalidade, logo, os indivíduos devem ter uma vida de ações universais, não significando que os interesses particulares devam desaparecer, mas através de mediações que o indivíduo passou (família, corporações) ele acaba por adquirir um pensamento universal. O cidadão reconhece a universalidade somente porque nela contém sua vontade particular expressa.

Ou seja, se no Estado temos a superação, negação e conservação do momento da família e da sociedade civil, não podemos categoricamente dizer que o indivíduo foi suprimido, sendo, na verdade, seus desejos conservados, eles apenas não são mais desejos desenfreados, mas educados para respeitar o outro. Por esse motivo, podemos dizer que o reconhecimento nessa instância realmente se efetiva de forma mútua, pois o respeito pelo outro parece se transformar em algo inerente ao homem que habita esse Estado hegeliano e que perpassou pelos outros momentos da eticidade se formando, tanto pelo modelo de família, de educação, de sociedade civil, de trabalho, pensado por Hegel.

Parece que Hegel realmente pensa num modelo de educação que possibilita uma real educação para a vida e uma plena liberdade, na medida que permite e possibilita um igual acesso a todos os seus membros e dá a eles a oportunidade de escolher sua própria profissão, pois este homem terá a plena capacidade de ter em vista que sua escolha deve ser feita da melhor forma e da maneira mais consciente possível, na medida que não afeta somente a si mesmo, mas toda comunidade do qual pertence.

Com a *Filosofia do Direito*, Hegel quer superar o liberalismo político da Revolução Francesa e o liberalismo econômico da sociedade civil, que são resolvidas, para ele, por meio de um Estado ético. Ninguém é naturalmente ético nem livre, para ser ético e livre é preciso da mediação e do reconhecimento das e nas instituições, onde se representa a universalidade, conservando e elevando os interesses particulares. Podemos perceber que não se trata então de um Estado mínimo, nem de um Estado centralizador, mas de um

Estado estamental, pois o importante aqui é o fortalecimento das instituições. Para Hegel, a arte de se governar bem é ter a arte de administrar os conflitos, criando regras em comum.

Cabe aqui ressaltar uma diferença fundamental existente entre Estado ético e Estado político, o Estado ético será a fundamentação ética anterior ao Estado político. Esse estado político é constituído pelo: poder legislativo, que determina e estabelece o universal; poder de governo, submissão de particularidades ao universal; poder do príncipe, subjetividade como decisão última (FD §273). Aqui fica claro o pensamento político de Hegel, uma monarquia constitucional. Onde há um monarca, alguns participantes do poder de governo e o povo como participante do poder legislativo. Fica aqui a cargo da sociedade civil o poder judiciário, visto por Hegel como a administração da justiça.

Claro que se torna complicado julgar, mais de 200 anos depois, o modelo de governo sugerido por Hegel. Fato que em nossos dias não é cabível pensar em uma monarquia como forma de governar. No entanto, Hegel parece montar essa estrutura de modo que o monarca não detivesse o poder absoluto, mas que estivesse sob a condição de ser obrigado a ouvir seus conselheiros. São necessárias as instituições mediadoras, assim o poder do Estado e do governante ficam limitados, o que torna impossível o surgimento de um Estado totalitário, sendo então, um Estado constitucional. Mas, realmente, como afirma Honneth, é extremamente perigoso que dê o poder de toda uma sociedade a um único homem, não significa que a possibilidade de uma tirania estivesse completamente excluída.

Hegel discutiu a relação entre Religião e Estado, pois como ele afirma, várias pessoas de sua época afirmavam que a Religião é fundamento do Estado, e para Hegel, esta afirmação somente provoca confusão. A religião só é fundamento do Estado enquanto *Grundlage* (alicerce). No entanto, a religião não deve ser vista apenas como conforto emocional, ela é a “relação com o absoluto na forma de sentimento, da imaginação e da crença” (FD §270). A concretude do Estado está presente na lei, é objetivo e universal. Sua crítica se volta para o momento no qual esta lei se subordina a religião, pois ela se torna subjetiva, se reduz a uma determinação meramente negativa, essa redução seria a anarquia proveniente do fanatismo, pois o crente se colocaria acima da lei. A religião deve reconhecer, apoiar e defender o Estado, de modo que cada um ocupe seu lugar.

É na religião, para Hegel, que o espírito existente no mundo se torna consciente do espírito absoluto, e é nessa tomada de consciência que o homem vai renunciar a seus interesses individuais. Na religião, as pessoas definem o que para elas é verdadeiro, logo, podemos afirmar que a concepção que as pessoas têm de Deus é fundamentada no próprio povo, pois ele próprio criou. Para Hegel, os indivíduos devem temer Deus para estarem dispostos a cumprir seu dever. Pois, para o filósofo “a obediência ao príncipe e à lei está naturalmente ligada à reverência para com Deus” (HEGEL, 2001, p.101). Porém, essa reverência a Deus deve ser feita com cuidado, para que não gere a destruição das outras instituições devido ao fanatismo religioso, a religião deve ser inserida dentro do Estado. A natureza da religião determina a natureza do Estado e sua constituição.

Compreendemos, apesar de não necessariamente concordar, porque Hegel propõe que exista uma monarquia. A intrínseca relação que ele propõe entre Estado e religião explica bem essa questão. Hegel verá como ponto auge da religião o cristianismo, pois com esta o indivíduo ganha força, o valor de indivíduo é posto com a chegada de um Deus uno, o indivíduo não precisa mais se anular em prol do todo, não existe só o todo, mas para além desse todo existem indivíduos que o compõe. A verdadeira liberdade surge, é trazido a ideia de uma liberdade que é infinita, num Deus que é infinito. E mais ainda verá esse auge no protestantismo, pois o cristianismo é visto por ele como uma religião que as vezes deseja se sobressair ao Estado. O cristianismo se revela como tendo um único Deus, que se faz presente através do coletivo de homens, em completa relação de interação, assim também se dá o Estado, uma figura única de um monarca que detém a representatividade daquilo que a comunidade crê, sendo afirmada e confirmada no seu coletivo de cidadãos, através de uma relação de interação de reconhecimento mútuo, de uma necessidade de se ver presente no outro.

O conceito de liberdade na religião e no Estado são um só. A religião em seu conceito é a relação do sujeito, da consciência subjetiva com Deus, que é espírito. A religião é então espírito consciente de sua essência, consciente de si mesmo. Definimos, por fim, religião como representação do espírito acerca de si mesmo. A religião é o modo como os homens se veem conscientes da verdade através do sentimento, da representação e do pensamento intelectual. A vitalidade que a religião possui deve ser canalizada para a construção do Estado, mesmo que este apresente falhas, a religião nunca deve se voltar contra o Estado.



A religião revela o pensamento do povo da época, além de ser um alicerce para o Estado. A história é marcada pela religião de cada povo e da relação que esta tinha com o governo da época, além de expressar o grau de liberdade daquela sociedade. Ao falarmos de Grécia percebemos a arte entrelaçada a religião, como as estátuas e a literatura que contavam histórias de heróis e de deuses. Se pensarmos na idade média, temos a arte sacra, arte voltada para a religião, e como esta religião tinha forte influência – e certa soberania – sobre o Estado, com pouca liberdade de seus cidadãos. Ao olharmos para o mundo atual, temos uma vasta quantidade de crenças, de religiões, onde estas se submetem – algumas contra a vontade – ao Estado, que se diz laico, onde teoricamente reinaria a liberdade dos cidadãos, podendo se expressar livremente sobre qualquer assunto, inclusive relativo ao religioso.

Hegel prevê a institucionalização da religião. Enquanto instituição, a Igreja, como outra instituição qualquer deve se subordinar ao Estado. A relação religião – estado se dá de três modos; 1) separação radical; 2) subordinação da religião ao Estado; 3) coexistência separação e subordinação. Hegel defende a relação dialética entre religião e estado, a religião se subordina ao Estado, menos quando se tratar de algo puramente religioso. Enquanto o Estado reconhece a religião que lhe serve de justificação, sem, porém, se subordinar a ela.

Existindo uma religião da liberdade, que permita o homem livre um contato com Deus, haverá um Estado de liberdade efetiva, onde os homens em contato com o Estado se reconhecem mutuamente, possuindo leis justas e uma Constituição do povo para o povo.

## **Referências Bibliográficas:**

BERNARDES, Júlio. A crítica de Hegel à teoria do contrato. In: **Estado e Política: A Filosofia Política de Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ED, 2003, p.67-77.

BOECKENFOERDE, E. W. **Bemerkungen zum Verhaeltnis von Staat und Religion bei Hegel**. In: \_\_\_\_\_. *Recht, Staat, Freiheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006, 115-142 p.

BOBBIO, N., e BOVERO, M. **Sociedade e Estado na filosofia política moderna**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CHÂTELET, François. **História das Ideias Políticas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

GABRIEL, Markus. A ideia de Deus em Hegel, In: **Aurora**, vol.23, n.33, 2011, p.525-537.

GONÇALVES, Márcia Cristina Ferreira. **O belo e o destino**. São Paulo: Loyola, 2001.

HABERMAS, Jürgen. **O Discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HEGEL, Georg. W. F. **Vorlesungen ueber die Philosophie der Weltgeschichte**. Leipzig: Meiner, 1920.

\_\_\_\_\_. **Introdução à História da Filosofia**. Coimbra: Ed. Arménio Amado, 1974.

\_\_\_\_\_. **El concepto de Religión**. México: Fondo de Cultura Economica, 1986.

\_\_\_\_\_. **Elements of the Philosophy of Right**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

\_\_\_\_\_. **Estética**. Lisboa: Guimarães Editores, 1993.

\_\_\_\_\_. **Discursos Sobre Educação**. Lisboa: Colibri, 1994.

\_\_\_\_\_. **Enciclopédia das ciências filosóficas: Volume III – A Filosofia do Espírito**. São Paulo: Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_. **Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse.** Frankfurt: Suhrkamp (Taschenbuch Wissenschaft), 1995a, vol. 7, 531 p.

\_\_\_\_\_. **Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte.** Frankfurt: Suhrkamp (Taschenbuch Wissenschaft), 1995b, vol. 12, 568 p.

\_\_\_\_\_. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I.** Frankfurt: Suhrkamp (Taschenbuch Wissenschaft), 1996a, vol. 8, 431 p.

\_\_\_\_\_. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, In: HEGEL, G.W.F. **Jenaer kritische Schriften.** Frankfurt: Suhrkamp (Taschenbuch Wissenschaft), 1996b, vol. 2, 593 p.

\_\_\_\_\_. **Princípios da Filosofia do Direito.** São Paulo: Martins Fontes, 1997. (Sigla no texto: FD).

\_\_\_\_\_. Filosofia do Direito (Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito natural e ciência do estado em compêndio) - Terceira parte: Eticidade - Terceira seção: Estado. In: **Textos Didáticos**, nº 32. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1998. (Sigla no texto: FD).

\_\_\_\_\_. **A Razão na História.** São Paulo: Centauro Editora, 2001.

\_\_\_\_\_. **Filosofia da História.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

\_\_\_\_\_. **Filosofia do Direito.** Recife, PE: UNICAP; São Paulo: Loyola; São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010. (Sigla no texto: FD).

\_\_\_\_\_. **Fenomenologia do Espírito.** Petrópolis: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. **Enciclopédia das ciências filosóficas: Volume I – A Ciência da Lógica.** São Paulo: Loyola, 2012a.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento.** São Paulo: Editora 34, 2003.

\_\_\_\_\_. **Sufrimento de Indeterminação.** São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.

HÖSLE, Vittorio. **O Sistema de Hegel: O idealismo da subjetividade e o problema da Intersubjetividade.** São Paulo: Edições Loyola, 2007.

INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática.** Lisboa, Edições 70, 1994.

KERVÉGAN, Jean-François. **Hegel e o hegelianismo.** São Paulo: Edições Loyola, 2008.

KONZEN, Paulo Roberto. A Relação entre Estado e Religião em Hegel, In: **Revista Dialectus**, ano 2, vol.4, 2014, p.39-62.

LUCHI, José Pedro. Considerações hegelianas sobre a relação entre religião cristã e Estado moderno, In: **Sofia**, vol.2, n.2, 2013, p.41-52.

\_\_\_\_\_. **Linhas programáticas da interpretação honnethiana da filosofia do direito de Hegel.** 2016.

MARCUSE, Herbert. **Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

RAMOS, Cesar Augusto. O Conceito hegeliano de liberdade como estar junto de si em seu outro, In: **Filosofia Unisinos**, vol.10, n.1, 2009, p.15-28.

\_\_\_\_\_. As duas faces do conceito hegeliano de liberdade e a mediação da categoria do reconhecimento, In: Revista **Veritas**, vol.55, n.3, 2010, p.29-58.

SALGADO, Joaquim Carlos. **A idéia de justiça em Hegel.** São Paulo: Loyola, 1996.

SCHILLER, Friedrich Von. **A educação estética do homem.** São Paulo: Iluminuras, 2014.

SILVA, Márcia Zebina Araújo da. A Vida do Espírito, In: **Philosophos**, 11 (1), jan./jun. 2006, p.159-174.

\_\_\_\_\_. Para onde vai a vontade geral quando a sociedade degenera? In: **Dissertatio**, 33, 2011, p.355-383.

\_\_\_\_\_. **Natureza e História em Hegel.** In: GT Hegel, ANPOF, 2012.

SOUSA, Francisco Pereira de. **Hegel e a representação política**. Maceió: EDUFAL, 2003.

TAYLOR, Charles. **Hegel**. Cambridge: University Press, 1975.

\_\_\_\_\_. **Hegel e a sociedade moderna**. São Paulo: Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. **Hegel: Sistema, Método e Estrutura**. São Paulo: Realizações Editora, 2014.

TIMMERMANS, Benoit. **Hegel**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

WEBER, Thadeu. **Hegel: liberdade, Estado e história**. Petrópolis: Editora Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. **O Estado ético**. In: Estado e Política: A Filosofia Política de Hegel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ED, 2003, p.101-109.

WEIL, Eric. **Hegel e o Estado: Cinco conferências seguidas de Marx e a Filosofia do Direito**. São Paulo: Realizações Editora, 2011.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. As relações entre Estado e Religião em Hegel, In: **Sofia**, vol.1, n.1, 2012, p.81-97.